



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2012

Gottes Zorn in den Psalmen: Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients

Wälchli, Stefan H

Abstract: Die Rede von Gottes Zorn ist nicht erst für die heutige Zeit eine grosse Herausforderung; seit Marcion wurde das Theologoumenon vom Zorn Gottes im Alten Testament kritisiert und in der Exegese verschieden interpretiert. Die vorliegende Studie stellt in einem ersten Teil die verschiedenen Deutungsansätze der alttestamentlichen Exegese seit Paul Volz zusammen. Dabei zeigt sich, dass der Zorn Gottes in der heutigen Exegese meistens als Gegenbegriff zu Liebe und Gnade interpretiert wird, wogegen die ältere Exegese meist einen Anschluss an die Bundestheologie suchte. Es stellt sich die Frage, ob diese Deutungen und Typisierungen des Zornes Gottes genügen können. Diese Frage wird in einem zweiten Teil am Beispiel der einschlägigen Psalm vertieft. Dabei werden drei Grundtypen des Zornes Gottes erkennbar: 1. Zorn Gottes als Reaktion auf menschliche Schuld, 2. Reaktion Gottes auf die Schuld der Feinde, was die Rettung der Bedrängten zur Folge hat, und 3. Zorn Gottes, der unverständliches Leiden deutet, indem er selbst diese Leidenserfahrungen mit Gott in Beziehung setzt. Diese am Beispiel der Psalmen gewonnene Typologie wird in einem dritten Teil in den Kontext des Alten Orients und des ganzen Alten Testaments eingeordnet. Die drei Redeweisen vom Zorn Gottes finden sich hier wieder und lassen sich bestätigen. Ein vierter Typ thematisiert den Zorn Gottes als Reaktion auf die Verletzung des Heiligen. Daraus wird im letzten Teil des Buchs eine bibeltheologische Konsequenz gezogen: Die Rede vom Zorn Gottes ist nicht zuerst im Gegensatz zur Rede von der Liebe Gottes, sondern besser als ein Aspekt der Gerechtigkeit Gottes zu verstehen. Die Rede vom Zorn Gottes erweist sich letztlich als Ausdruck der Hoffnung, insofern der als zornig erfahrene Gott als gerechter Gott angesprochen wird, von dem rettendes Eingreifen erwartet werden kann. Insofern ist sie für viele alttestamentliche Texte unverzichtbar und in vielen Fällen ein Schlüssel zur Deutung der Exilerfahrung Israels.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-135681>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Wälchli, Stefan H (2012). Gottes Zorn in den Psalmen: Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients. Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

Wälchli / Gottes Zorn in den Psalmen

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag der Stiftung BIBEL+ORIENT

in Zusammenarbeit mit
dem Departement für Biblische Studien der Universität Freiburg Schweiz,
dem Ägyptologischen Seminar der Universität Basel,
dem Institut für Archäologie, Abteilung Vorderasiatische Archäologie,
der Universität Bern,
dem Institut romand des sciences bibliques der Universität Lausanne,
dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich
und der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von

Susanne Bickel, Othmar Keel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer
und Christoph Uehlinger

Zum Autor

Stefan H. Wälchli, geb. 1966, studierte Theologie in Bern, wo er 1996 promoviert und 2007 habilitiert wurde. Reformierter Pfarrer in Rüfenacht (Kirchgemeinde Worb), Privatdozent für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Publikationen: Der weise König Salomo (BWANT 141), Stuttgart 1999; Glaubenswelten der Bibel, Zürich 2007.

Stefan H. Wälchli

Gottes Zorn in den Psalmen

Eine Studie zur Rede vom Zorn
Gottes in den Psalmen im Kontext
des Alten Testaments und des Alten
Orients

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der UniBern Forschungsstiftung.

Gesamtkatalog auf Internet:

Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

Der Text wurde von den Herausgebern
als formatierte PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

© 2012 by Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1687-1 (Academic Press Fribourg)

ISBN: 978-3-525-54370-2 (Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen)

ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort.....	VII
--------------	-----

I EINFÜHRUNG

1. Eine Annäherung.....	1
2. Der „Zorn JHWHs“ in der alttestamentlichen Forschung.....	4
3. Belege für den Zorn Gottes im Alten Testament – ein erster Überblick und Gedanken zur damit gestellten Aufgabe	29

II GOTTES ZORN IN DEN PSALMEN

1. Vorbemerkung.....	34
2. Das Material	36
2.1 Psalm 2: Gottes Zorn gegen die Widersacher seines Königs	36
2.2 Psalm 6: Krankheit als Erfahrung des Zornes	39
2.3 Psalm 7: Gottes Zorn gegen die Feinde des Beters	41
2.4 Psalm 18: Der Zorn des Schöpfers	43
2.5 Psalm 21: Zorn Gottes oder Zorn des Königs als des Stellvertreters? ...	46
2.6 Psalm 27: Die Bitte des unschuldig Angeklagten.....	48
2.7 Psalm 30: Für den Geheilten währt Gottes Zorn einen Augenblick	49
2.8 Psalm 38: Krankheit als Folge von Gottes berechtigtem Zorn	50
2.9 Psalm 56: Der Zorn gegen die Feinde in weltgeschichtlicher Perspektive?	51
2.10 Psalm 59: Gottes Zorn wider die Feinde in weltweiter Perspektive	53
2.11 Psalm 60: Die Erfahrung von Gottes Zorn in der Niederlage.....	54
2.12 Psalm 69: Gottes Zorn in den Strafwünschen gegen die Feinde	55
2.13 Psalm 74: Die Katastrophe von 587v. als Erfahrung von Gottes Zorn....	58
2.14 Psalm 76: Der Zorn des Löwen vom Zion	59
2.15 Psalm 77: Das Erbarmen verschlossen im Zorn.....	60
2.16 Psalm 78: Gottes Zorn in der Geschichte Israels.....	62
2.17 Psalm 79: Die Bitte um das Wenden des Zornes.....	63
2.18 Psalm 80: Rauch als Zeichen des Zornes JHWHs?	64
2.19 Psalm 85: Die Wende vom Zorn zum Heil.....	66
2.20 Psalm 88: Der unerklärliche Zorn in der Finsternis.....	67
2.21 Psalm 89: Eine Auseinandersetzung mit deuteronomistischer Gerichtstheologie?.....	70

VI

Inhaltsverzeichnis

2.22 Psalm 90: Der Zorn JHWHs und die Vergänglichkeit der Menschen	74
2.23 Psalm 95: Gottes Zorn wie in Massa und Meriba.....	75
2.24 Psalm 102: Eine Vergänglichkeitsklage mit eschatologischem Horizont.....	77
2.25 Psalm 103: Zorn Gottes als Gegensatz zu Erbarmen und Güte	79
2.26 Psalm 106: Die Steigerung des Gotteszornes im Laufe der Geschichte ...	80
2.27 Psalm 110: JHWHs Zorn zerschlägt Könige	81
3. Folgerungen: Die Wirkungen und Gründe des Zorns	83
4. Die Funktion der Rede vom Zorn Gottes im Psalter	86
5. Überlegungen zu einer Chronologie der Rede vom Zorn Gottes im Psalter	88
6. Der Zorn JHWHs im Licht der Komposition des Psalters	91
7. Ein Fazit: Gottes Zorn in den Psalmen.....	95
 III GOTTES ZORN IM KONTEXT DES ALTEN TESTAMENTES UND DES ALTEN ORIENTS	
1. Zum altorientalischen Kontext	97
1.1 Zum Zorn der Gottheit in Ägypten	97
1.2 Zorn der Götter in sumerischen und akkadischen Texten	100
1.3 Texte aus Kleinasien und Palästina.....	104
1.4 Ergebnis	106
2. Beobachtungen zum Zorn JHWHs im AT	107
2.1 Zorn als Aspekt des Heiligen	107
2.2 Zorn Gottes als Reaktion auf menschliches Verhalten	109
2.3 Gottes Zorn wider die Feinde.....	135
2.4 Der unbegreifliche und unbegründete Zorn	139
2.5 Die Problematisierung des Zorns im Hiobbuch	141
2.6 Ein Fazit.....	143
 IV ERGEBNIS	146
<i>Nachwort: Gedanken zu einer Hermeneutik des Zorns</i>	150
Anhang: Textübersetzungen	152
Literaturverzeichnis	184

VORWORT

Schon als junger Theologiestudent bin ich auf das Thema des Zornes Gottes im Alten Testament gestossen und suchte vergeblich aktuelle Information zum Thema. Leider fand sich keine, und Prof. W. Dietrich bestätigte mir auf meine diesbezügliche Frage hin, dass es hier tatsächlich eine Lücke gebe. Seine Bemerkung, darüber sollte einmal jemand eine Arbeit schreiben, berührte mich damals zwar nicht, blieb aber im Gedächtnis haften. Etliche Jahre später kam es dann soweit, dass ich selber die Gelegenheit bekam, diese Aufgabe anzupacken.

Ausgehend von den Psalmen, die Gottes Zorn ansprechen, geht die vorliegende Studie dem Thema des Zornes nach und ordnet die dabei gemachten Feststellungen in den grösseren Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients ein. Sie wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Bern im Sommer 2007 als Habilitationsschrift angenommen und liegt hier in einer für den Druck ergänzten und überarbeiteten Fassung vor. Die seit der Erstfassung im Herbst 2006 erschienene Literatur zum Thema wurde wo möglich nachgetragen und berücksichtigt und verschiedene Hinweise und Anregungen aus den Gutachten aufgenommen.

Dass diese Arbeit und nun deren Publikation möglich wurde, verdanke ich besonders meiner Frau Sabine, die mich immer wieder motivierte, an der Sache zu bleiben und mich manchmal von den Verpflichtungen des Pfarramtes befreite, wenn dies für den Fortgang und den Abschluss der Arbeit nötig war.

Ebenso danke ich meinem Mentor, Herrn Prof. W. Dietrich, für die Begleitung und Unterstützung bei der Arbeit am Thema des zornigen Gottes. Ihm und Herrn Prof. H. Spieckermann (Göttingen) danke ich auch herzlich für die Erstellung der Gutachten und die darin enthaltenen Hinweise, die in die Überarbeitung der Studie für die Publikation einfliessen konnten.

Herrn Prof. O. Keel und Herrn Prof. Ch. Uehlinger danke ich für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe der OBO und die editorische Betreuung, besonders auch im Blick auf die Erstellung der Druckvorlagen.

Und schliesslich danke ich auch vielen Menschen, denen ich als Gemeindepfarrer im Laufe der Jahre begegnet bin und die mich in ihrer eigenen Not immer wieder nach dem zornigen Gott fragten und so, ohne es zu wissen, mein Forschen und Nachdenken beeinflussten.

Rüfenacht BE, im Sommer 2011

Stefan Wälchli

I EINFÜHRUNG

1. Eine Annäherung

Seit im zweiten Jahrhundert der christliche Gnostiker *Marcion* das Alte Testament in seiner Geltung beziehungsweise die Einheit des Gottes des Alten und des Neuen Testaments bestritten hat, haben vereinfachende Gegenüberstellungen eines zornigen und strafenden Gottes des Alten beziehungsweise eines liebenden Gottes des Neuen Testaments eine grosse Verbreitung erfahren. Besonders gern wird diese Gegenüberstellung mit dem Gegensatz von Zorn und Liebe formuliert, dies auch in breiten Bevölkerungsschichten und im alltäglichen kirchlichen Leben.¹ Vielfach wird dabei auch heute noch in Anlehnung an den schon genannten *Marcion* ein Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament konstruiert, insofern der Zorn als eine Eigenheit des alttestamentlichen Gottesbildes

¹ Die folgenden Beispiele aus der pfarramtlichen Praxis stehen insofern nicht nur für sich allein, sondern spiegeln ein in der heutigen Gesellschaft weit verbreitetes Verständnis des Alten Testaments. So hörte ich etwa schon als frischgebackener Theologe von einer Frau mittleren Alters den Satz: „Ach, wissen Sie Herr Pfarrer, an Gott glaube ich ja schon. Aber mit diesem alttestamentlichen Gott habe ich so meine Mühe, der ist ja voller Zorn, der straft die Menschen, das ist doch nicht der liebende Gott, von dem uns Jesus erzählt hat. Der Gott des Neuen Testaments ist doch ganz anders.“ Solchen Äusserungen gleichen oder ähnlichen Wortlauts begegnete ich in der Arbeit als Seelsorger seither immer wieder, gerade auch bei religiös interessierten und kirchlich engagierten Menschen. So sehe ich ihn auch heute noch vor mir, den Mann, der so lange in der örtlichen Kirchenpflege mitgearbeitet hatte, der ein nach den landläufigen Massstäben so anständiges und aufrichtiges Leben führte, und der seit Jahren mit einer Krebserkrankung um sein Leben rang – von Schmerzen geplagt, von Hoffnungslosigkeit verfolgt, haderte er mit Gott: „Warum zürnt mir Gott so? Was habe ich verbrochen? Warum vergibt er mir nicht?“

Und ich sehe die vor Jahren mehrfach vergewaltigte Frau vor mir, die immer wieder mit den psychischen Verletzungen dieser Gewalttaten zu kämpfen hat, die das Geschehene nicht fassen und es erst recht nicht mit ihrem Glauben verarbeiten kann: „Weshalb straft mich Gott immer wieder? Bin ich so sündig, wo ist dieser Gott überhaupt – zürnt er mir?“

Und ich hörte auf der anderen Seite den freikirchlichen Prediger, der voller Inbrunst bei der Trauung einem jungen Paar den Rat mit auf den Weg gibt, man müsse nur genügend fest an Gott glauben und seine Gebote tun, dann würden sich gute Gesundheit, Liebesglück und Erfolg schon einstellen – das Scheitern einer Ehe dagegen sei Ausdruck von Gottes Zorn, wenn man von ihm abfalle.

So verschieden kann Gottes Zorn aufgefasst werden, so verschieden kann Gott in einem Menschenleben erfahren werden, so verschieden können Gottesbilder sein. Während für den einen ein zorniger Gott ein existentielles Problem sein kann, fügt sich für den anderen ein zorniger Gott nahtlos in ein religiöses Schema von gut und böse, von Belohnung und Bestrafung ein. Für beide Sichtweisen lassen sich auch biblische Texte als Zeugen anführen, besonders einschlägige alttestamentliche Stellen werden natürlich gerne zitiert.

aufgefasst wird. Aus der weiten Verbreitung dieser Meinungen über den zornigen Gott des AT müsste man eigentlich schliessen, dass die alttestamentliche Wissenschaft sich mit dieser Thematik eingehender befasst hätte.

Ein Blick in die theologische Fachliteratur zeigt allerdings bald, dass die Frage nach Gottes Zorn oder dem zornigen Gott in den letzten Jahrzehnten nur sehr wenig bearbeitet wurde.² Erst in den letzten Jahren ist in der theologischen Literatur wieder ein gewisses Interesse an den "Dunklen Seiten Gottes" zu beobachten.³

Womit dies genau zusammenhängt, lässt sich kaum sicher sagen. R. Miggelbrink vermutet, dass es gerade für diejenigen „die in der Nachkriegszeit unter dem Paradigma des Herrgottes groß geworden sind“ zu einer Herzensangelegenheit wurde, „das Gottesbild des Herrgotts zu überwinden“⁴. Darum sei es zum Paradigmenwechsel hin zur „Botschaft vom gütigen, vergebungsbereiten Vater“⁵ gekommen. R. Miggelbrink äussert allerdings den Verdacht, dass der „gütige Vater jeden Zug des Autoritären, des Normvorgebenden“ verloren habe. Ohnmächtig scheine er „seine Liebe allen Menschen hinterherzutragen, sie selber und ihre wirklichen Leiden nicht erreichend“⁶.

Mit Jörg Jeremias mag man noch hinzufügen, dass gerade im Gefolge der Theologien eines Schleiermachers und eines Ritschels der Zorn Gottes als eine der alttestamentlichen Gottesprädikationen gerne umgangen wurde, zumal von der hellenistischen Philosophie her die Vorstellung eines den Leiden und Emotionen der Welt nicht ausgesetzten Gottes dominierte.⁷

Vielleicht erklärt sich durch diese Beobachtungen und Fragen auch das heutige Problem, eigene Leidenserfahrungen, Zeiten des Schmerzes und des Dunkels nicht mehr mit dem gängigen Bild vom gütigen Gott in Ver-

² Als Beispiel für diese Feststellung sei etwa darauf hingewiesen, dass in zwei neueren Darstellungen der alttestamentlichen Theologie das Thema eines zornigen Gottes kaum angesprochen wird: Bei A.H.J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments, Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart, Berlin, Köln 1993 etwa findet sich der Begriff "Zorn Gottes" nicht einmal im Register, bei H.D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments, Band 2, Israels Weg mit Jahwe*, Stuttgart, Berlin, Köln 1992 wird Gottes Zorn zweimal, allerdings nur in kurzen Passagen in Bezug auf die Prophetie, angesprochen (S. 288.322), aber nicht weiter erörtert.

³ Vgl. z.B. W. Dietrich / Ch. Link, *Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1: Willkür und Gewalt, Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen-Vluyn 2002 bzw. 2004, M. Görg, *Der unheile Gott*, Düsseldorf 1995, R. Miggelbrink, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg, Basel, Wien 2000.

⁴ A.a.O. S. 24.

⁵ A.a.O. S. 25.

⁶ A.a.O. S. 26.

⁷ J. Jeremias, *Der Zorn Gottes im Alten Testament, Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung*, BThS 104, Neukirchen 2009, S. V und 1ff.

bindung bringen zu können, zu gross erscheint der Widerspruch zwischen der persönlichen Erfahrung und dem allgemeinen Gottesbild. Und vielleicht erklärt sich in der anderen Blickrichtung gerade daraus auch das umgekehrte Problem vieler gläubiger und theologisch interessierter Menschen, den gütigen, vergebenden und liebenden Gott nicht mehr mit den biblischen Texten von einem zürnenden Gott vereinbaren zu können. Beispielsweise reagierte eine Leserin brieflich auf die Besprechung von R. Miggelbrinks Buch in der Schweizerischen Reformierten Presse mit der Formulierung: „Gott und Zorn ist das Widersprüchlichste, das es überhaupt geben kann. Es ist eine Umkehrung dessen, was Jesus gelebt hat. (...) Bei der Veränderung zum Guten ist es notwendig, einiges an altem Denken loszulassen. Auf diesem Weg des umwandelnden Denkens kann in der Gottesrede nur von Liebe die Rede sein.“⁸

Doch trotz solcher Sätze bleibt das Faktum, dass das Alte wie das Neue Testament von Gottes Zorn berichten. Und W. Härle will sogar die Beobachtung machen, dass auf dem heutigen Markt der religiösen Möglichkeiten Richtungen „gefragt sind und Konjunktur haben, jedenfalls in auffälligem Maß solche, in denen die dunkle Seite an Gott, in denen Drohung und Forderung, in denen Gericht und Verdammnis (jedenfalls Gericht und Verdammnis der *anderen*) eine herausragende Rolle spielen“. Und so wird man mit ihm auch die Frage stellen müssen, ob nicht ein *„Reden von der Liebe Gottes, bei dem der Zorn Gottes verdrängt, unterdrückt oder gar geleugnet wird, in der Gefahr steht, oberflächlich und belanglos (um nicht zu sagen: langweilig)“*^{9,10} werde.

Darum ergibt sich auch und gerade für das Alte Testament eine doppelte Fragestellung, einerseits danach, wie denn die Rede vom zornigen Gott im Gegenüber zur Rede vom liebenden Gott heute zu verstehen sein könnte, andererseits danach, ob und allenfalls inwiefern die Rede vom Zorn Gottes mit menschlichen Leidenserfahrungen zu verbinden wäre. In dieser doppelten Fragestellung liegt das Interesse an der Beschäftigung mit dem Zorn Gottes gerade in alttestamentlichen Texten.

So ist nun in einem ersten Schritt der Blick auf die bisherigen Ergebnisse der alttestamentlichen Wissenschaft zum Zorn JHWHs zu richten, danach wird ein vorläufiges Fazit zu ziehen und nach dem Zorn Gottes in den Texten selber zu fragen sein.

⁸ Leserbrief, Reformierte Presse vom 8. Dezember 2000, Nr. 49/2000, S. 2.

⁹ W. Härle, *Die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes*, in: E. Jüngel (Hg.), *Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung der Christen*, ZThK Beiheft 8, Tübingen 1990, S. 50-69, Zitate S. 51 (Kursive im Original).

2. Der „Zorn JHWHs“ in der alttestamentlichen Forschung

In einem ausführlichen, 1924 publizierten, Vortrag auf dem Münchner Alttestamentlertag widmete sich P. Volz dem „Dämonischen in Jahwe“¹¹. Dabei verwendet er den Ausdruck ‚dämonisch‘ im Sinne des „Unheimlichen, Grauensvollen, Verderblichen, Grausamen, Feindlichen und fast Satanischen“¹² und zeichnet „in bewusster Einseitigkeit“¹³ ausführlich die dämonischen Züge JHWHs in den alttestamentlichen Texten nach.¹⁴ P. Volz hält dabei zunächst fest, dass man im AT JHWH besonders in der „Unnatur“¹⁵ erlebt habe und auch „im menschlichen Seelenleben alles Unnatürliche, Unheimliche, alle Störungen und alles Leidenschaftliche auf Jahwe zurückführte“¹⁶. Teil all dessen ist auch der Zorn JHWHs, der etwa durch kultische Verstöße gereizt wurde und sich wegen des sittlichen Mangels ergossen habe.¹⁷ So sei Furcht die Grundstimmung des Frommen im Alten Testament geblieben, und auch der israelitische Ritus verrate die Angststimmung und zeige manchen Brauch, der aus dem Grauen vor JHWH und seinem finsternen Zorn entstanden sei.¹⁸ Auf die Frage nach den Gründen dieses Befundes antwortet P. Volz zunächst einmal damit, dass „Mose Jahwe als die einzige Kausalität des Lebens“¹⁹ verkündigte. Nach dem Fremdgötterverbot, das sich vor allem gegen die Verehrung anderer El-Wesen, Stammesnumina, Geister, Dämonen und jede Art von Ahnen- und Totenkult richte, solle für jedes Ereignis in Natur, Geschichte und Menschenleben JHWH der einzige Urheber sein.²⁰ Die Folgen dieser „Jahwisierung des Dämonischen“²¹ seien insofern gewaltig gross gewesen, als allein in Israel die ethische Forderung in der Religion gedeihen konnte.²² Dadurch sei die „grandiose religiöse Grundstimmung“ entstanden, „die alles religiös und aus der einen Quelle erklärt, und es ist ein großarti-

¹¹ P. Volz, *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924.

¹² A.a.O. S. 4.

¹³ A.a.O. S. 25.

¹⁴ Vgl. die Ausführungen a.a.O. S. 5-25.

¹⁵ Vgl. a.a.O. S. 7f.

¹⁶ So a.a.O. S. 8.

¹⁷ Vgl. a.a.O. S. 9f.

¹⁸ Vgl. a.a.O. S. 14f.

¹⁹ A.a.O. S. 27, Sperrung im Original.

²⁰ So a.a.O. S. 27f.

²¹ A.a.O. S. 32.

²² So die Ausführungen ebenda. P. Volz begründet seine Aussage damit, dass der Ausschluss von Magie und Dämonenglauben aus der Religion Israels den Menschen seiner Möglichkeiten beraubte, die Götter irgendwie zu beeinflussen bzw. zu etwas zu zwingen, so habe man keinen Ablass mehr gehabt, der einen von einer ethischen Forderung hätte entbinden können.

ger Glaube, auch das Unheimliche, die grausigen Schrecken und das erschütterndste Unglück von der gleichen Macht abzuleiten, zu deren Trost und Fürsorge man sich flüchtet.“²³

Ausschlaggebend sei sodann gewesen, dass „das Sittliche und Geistige im Gegensatz zum Naturhaften von Mose an in Jahwe als Wesenszug beherrschend hervortrat und durch die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts zum vollen Sieg kam, so daß auch die dämonischen Erscheinungen von ihnen mit dem Sittlichen verknüpft wurden.“²⁴

P. Volz schliesst dann seine Erörterung mit der Feststellung ab, dass sich gerade darin die Grösse des alttestamentlichen Glaubens zeige, dass der ungeheure und unheimliche Gott zugleich zum Gott des Heils und der Geschichte geworden sei. Für P. Volz ist darum der dämonische Zug JHWHs auch nicht etwa überholt, sondern gerade etwas, was zurückzugewinnen sei.²⁵ Auch wenn P. Volz den Aspekt des göttlichen Zornes nicht als eigenes Thema behandelt, wird aus seinen Ausführungen doch deutlich, dass auch der Zorn Teil des dämonischen Wesens JHWHs ist.²⁶

In seiner 1950 erschienenen „Theologie des Alten Testaments“ widmete O. Procksch dem „Zorn Gottes“ einen eigenen Abschnitt. Dieser ist in die Beschreibung der Gedankenwelt des AT eingeordnet, insbesondere bezüglich des Verhältnisses von Gott und Mensch. O. Procksch schreibt, JHWHs Zorn entspringe „seiner Heiligkeit, sobald das Gebiet des Heiligen durch den Menschen verletzt ist (Ps. 2,11f)“, er müsse darum „als Reaktion seiner Heiligkeit gegen die Sünde verstanden werden, die das konträre Gegenteil des Heiligen ist“²⁷. Etymologisch werde der Zorn hauptsächlich als Affekt bezeichnet.²⁸ Hier sieht O. Procksch denn auch einen grundlegenden Unterschied zwischen der Apathie der Götter in der griechischen Philosophie und dem alttestamentlichen Gott: Seine Gewalt liege gerade in JHWHs Pathos, „dessen erschütternder Ausdruck der Zorn Gottes ist“²⁹. Unter dem Zorn Gottes stehe „die gesamte Menschheit kraft ihrer Sünde und Schuld, die Gott aus der Verborgenheit ans Tageslicht zieht (Ps. 90,7ff). Darum fahren alle ihre Tage dahin, daß sie aufblüht und vergeht, während Gott allein ewig ist (v. 2ff.). Der Zorn Gottes führt den

²³ A.a.O. S. 33, Sperrung im Original.

²⁴ A.a.O. S. 37, Sperrung im Original.

²⁵ So die Erörterungen S. 39ff.

²⁶ Diese Darlegungen von P. Volz hinderten allerdings J. Boehmer nicht, wenig später die These aufzustellen, dass die Rede vom Zorn, gerade auch vom Zorn JHWHs im AT bloss die religionsgeschichtliche Nachwirkung von (voraltestamentlichen) koboldenhaften Zornsdämonen sei (J. Boehmer, *Zorn*, ZAW 44 (1926), S. 320-322).

²⁷ O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, S. 642f.

²⁸ A.a.O. S. 643.

²⁹ Ebenda.

Untergang jedes Menschen herbei, weil sich das Heilige mit dem Sündigen nicht verträgt.“³⁰

Nach diesen grundsätzlichen Feststellungen erörtert O. Procksch die Wirkungen des göttlichen Zorns in den drei Aspekten von Fluch, Leiden und Tod. Die unmittelbarste Äusserung des göttlichen Zorns sei der göttliche Fluch, der den Schuldigen treffe, und dieser bedeute den Ausschluss des Frevlers aus der Gemeinschaft mit Gott.³¹

Während der göttliche Fluch ohne den Zorn Gottes nicht denkbar sei, liege diese Frage bezüglich des Leidens etwas anders: Gewiss habe man in der archaischen Zeit auch das Leiden auf den Zorn zurückgeführt, doch sei es mit der Zeit zu einem Problem eigener Art geworden.³² Der Vergeltungsgedanke habe hier versagt und es sei klar geworden, dass Gott zum Menschen noch in einem anderen Verhältnis als dem des Richters stand, der das Strafmass nach dem Schuldmass bestimmte. „Der Zorn Gottes, den gerade der Fromme über sich empfand, brachte nicht nur Leiden, sondern war selbst tiefstes Leiden, das sich in der Angst der Seele um ihr Heil äusserte“³³.

Nach Erörterung der Leidensproblematik am Beispiel des Hiobbuches wendet sich O. Procksch schliesslich dem Aspekt des Todes zu, die „schwerste und verhängnisvollste Wirkung des Zorns auf den Menschen“³⁴. Der Tod des Menschengeschlechtes findet gemäss O. Procksch seine Begründung einerseits im „Urgegensatz des Heiligen gegenüber der Kreatur“³⁵, andererseits in der Sünde der Menschen, wie sie sich in der Sündenfallerzählung von Gen. 2–3 abbildet, mit dem Genuss der verbotenen Frucht nimmt der Todeszustand des Menschen seinen Anfang. O. Procksch stellt sodann fest: „Das Todesurteil wird hier aber nicht mit seiner (= des Menschen) irdischen Natur begründet, sondern mit seiner Sünde, der Genuss der Frucht vom verbotenen Baume ist erstens Sakrileg, Verletzung des Heiligen, also an sich tödlich, zweitens aber auch Ungehorsam gegen ein ausdrückliches Verbot, also sittlich verwerflich.“³⁶ Nach weiteren Bemerkungen zu verschiedenen alttestamentlichen Texten zum Thema Tod zieht O. Procksch schliesslich folgendes Fazit: „Im Tode ist der Mensch dem Verkehr mit Gott entrissen, und das wird als Wirkung des Zornes Gottes

³⁰ A.a.O. S. 644.

³¹ A.a.O. S. 644f.

³² So die Erörterung S. 646f.

³³ A.a.O. S. 647.

³⁴ A.a.O. S. 649.

³⁵ A.a.O. S. 650.

³⁶ So die Erörterungen a.a.O. S. 650f, Zitat S. 650f.

empfunden, der in der Sündhaftigkeit der Menschen seine letzte Wurzel hat.“³⁷

Ebenfalls einen eigenen Abschnitt widmete *W. Eichrodt* dem Zorn Gottes in seiner Theologie des Alten Testaments.³⁸ Er ordnet diesen dabei in die Beschreibung des „Wesens des Bundesgottes“ und die „Aussagen über das göttliche Handeln“³⁹ ein. Dementsprechend schildert *W. Eichrodt* den göttlichen Zorn auch im Blick auf das Handeln und Wirken JHWHs. Er stellt einleitend fest, dass der Zorn auch bei der Gottheit „zunächst *ganz allgemein den Unwillen und seine Äußerung ohne Reflexion auf seine besonderen Ursachen*“ meine.⁴⁰ Darum könne jedes Unglück als Äusserung des göttlichen Zornes verstanden werden, darüber hinaus gehöre es wohl zum Anteil Israels an der gemeinaltorientalischen Gottesauffassung, dass ein menschliches Vergehen, ob bekannt oder nicht, als nächstliegendes Motiv des Gotteszorns angenommen wurde. Zudem hält *W. Eichrodt* fest, dass der Zusammenhang zwischen Gotteszorn und Sünde ja allen Kulturreligionen geläufig sei, die die Gottheit als Schützer des Rechts und Wächter über die Gesetze verehrten.⁴¹

Die Besonderheit für Israel liege darin, dass man als Ziel des göttlichen Handelns die Aufrechterhaltung des Bundes erkannte und sich so die Erfahrung des Gotteszorns auch mit dem Gedanken der Verletzung des Bundes beziehungsweise seines Stifters verband. So wurde der Zorn zur Vergeltung für begangene Sünde.⁴² Dennoch habe man den „Blick für das nicht weiter erklärbare Übel als ein Stück des Weltlaufes“⁴³ behalten. Trotzdem habe der Zorn JHWHs nichts Satanisches in sich, sondern bleibe die „*Unwillens-äusserung des unerforschlich großen Gottes*, der über den Menschengedanken erhaben ist, aber auch als Zürnender im Menschen die Empfindung eines höheren Rechts weckt, durch das sein geheimnisvoll wunderbares Walten allem Nachrechnen in den rationalen Kategorien von Lohn und Strafe entzogen bleibt.“⁴⁴

Der Zorn sei aber nie zum „*stehenden Prädikat des Israelgottes*“ geworden wie die Heiligkeit oder die Gerechtigkeit, was darauf hinweise, dass er immer nur in der Einklammerung durch den Gemeinschaftswillen des Bun-

³⁷ A.a.O. S. 653.

³⁸ *W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1933, 5. neubearbeitete Auflage Stuttgart und Göttingen, 1957.

³⁹ Vgl. das Inhaltsverzeichnis!

⁴⁰ A.a.O. S. 168, Kursive im Original.

⁴¹ So die Erörterungen ebenda.

⁴² A.a.O. S. 169.

⁴³ Ebenda.

⁴⁴ A.a.O. S. 170, Kursive im Original.

desgottes verstanden werden dürfe.⁴⁵ Der altisraelitischen Auffassung sei auch eigentümlich, dass sie „den Zorn Gottes überwiegend in einzelnen Straftaten wirken sieht, die etwas Vorübergehendes sind, während Gottes Güte und Gerechtigkeit das eigentlich Bleibende darstellen“.⁴⁶ Dieser einen Eingrenzung des Gotteszorns entspricht die zweite Begrenzung, dass sich mit der Auffassung des göttlichen Unwillens als eines leidenschaftlichen Aktes das Bewusstsein verbinde, „daß es sich bei Gott *nie um das blindwütige Dreinschlagen despotischer Willkür* handeln kann.“⁴⁷ Auch werde der Zorn nie mit der Gerechtigkeit in Verbindung gebracht, sondern stehe in späteren Stellen sogar in ausdrücklichem Gegensatz zu ihr.⁴⁸

In der Spätzeit sieht W. Eichrodt den Gedanken des Gotteszorns besonders in der Apokalyptik wirken. Er werde aus einem „zeitweiligen Unglück zu dem unabwendbaren eschatologischen Verhängnis, das etwas Endgültiges über Gottes Verhalten aussagt, der Tag Jahves wird zu einem Tag des Zorns“.⁴⁹ Wo damit ernst gemacht werde, da trete die „ganze Weltverfassung unter das Zeichen der Vorläufigkeit, erst das Kommende bringt die wirkliche Welt Gottes, wie sie dem Schöpfer gemäß ist.“⁵⁰ Seine Erörterungen des Gotteszorns abschliessend, kommt W. Eichrodt schliesslich zur Feststellung, dass sich in den ruhigeren Zeiten der persischen und ptolemäischen Herrschaft diese radikalen Folgerungen der Vorläufigkeit aus der prophetischen Botschaft nicht vollständig haben verwirklichen lassen. Vielmehr habe wieder eine individualisierte Vergeltungslehre an Boden gewonnen. Diese sei aber ihrerseits in die Krise gekommen und habe den Protest eines Hiob oder eines Kohelet hervorgerufen.⁵¹

Auch E. Jacob widmete in seiner Theologie des AT dem Zorne Gottes ein paar Erörterungen.⁵² Er verbindet den Zorn ebenfalls mit dem – so bezeichneten – $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ JHWHs und stellt fest, dass sich der Zorn gut in den Rahmen der Bundestheologie einfüge.⁵³ In wenigen Fällen entflamme der göttliche Zorn zwar ohne sichtbare Provokation, meistens aber wegen der Verletzung eines Gebotes oder des Bundes. Der Pentateuch, insbesondere die Paränesen des Deuteronomiums, ebenso wie die Propheten setzten den

⁴⁵ Ebenda, Kursive im Original.

⁴⁶ A.a.O. S. 173, Kursive im Original.

⁴⁷ Ebenda, Kursive im Original.

⁴⁸ So a.a.O. S. 174, mit Hinweis auf Ps 69,25.28 und Dan 9,16.

⁴⁹ Ebenda, Kursive im Original, mit Verweis auf die Stellen Am 5,18ff, Zef 1,15; 2,2f; Thr 1,12 (inwiefern Thr 1,12 als prophetisch oder apokalyptisch gelten kann, mag hier offen bleiben).

⁵⁰ A.a.O. S. 175, Kursive im Original.

⁵¹ So die Erörterungen a.a.O. S. 175f.

⁵² Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel und Paris 1955, S. 91-93.

⁵³ A.a.O. S. 91.

Zorn in Bezug zur Verletzung des Bundes.⁵⁴ Dementsprechend zeichneten die Propheten auch die Geschichte als eine Abfolge der Manifestationen des Zornes JHWHs.⁵⁵ Aber dieser Zorn sei notwendigerweise zeitlich begrenzt, die Güte (ḡḡḡ) JHWHs aber könne mit einer unerschöpflichen Quelle verglichen werden. So schliesst E. Jacob seine Ausführungen mit Hinweisen auf Hos 11,9 und Ps 30,6 und stellt selber fest, der Zorn könne nicht das letzte Wort eines Gottes sein, der als Schöpfer das Leben gebe.⁵⁶

1951 erschien erstmals die kurze Abhandlung von R.V. Tasker über die biblische Lehre vom Zorn Gottes. Wenn diese Abhandlung sich auch weitgehend am Römerbrief und dessen heilsgeschichtlichem Konzept orientiert, widmet R.V. Tasker doch auch wenige Seiten dem Alten Testament.⁵⁷ Ausgehend vor allem von prophetischen Stellen findet er in der Fremdgötterverehrung einen häufigen Grund für den Zorn JHWHs ebenso wie in anderen Vergehen. R.V. Tasker kommt so zum Schluss, dass unter den Bedingungen des Alten Bundes klar wurde, was Sünde sei und dass Gott auf Sünde nur mit Zorn reagieren könne⁵⁸.

Auch wenn diese theologischen Entwürfe heute überholt scheinen, insbesondere auch durch den Fortgang der Forschung bezüglich der Geschichte, der Religionsgeschichte und der Literaturgeschichte des Alten Israel beziehungsweise des Alten Testaments, dürften sie bis heute in der kirchlichen Praxis und den Vorstellungen einer breiteren Öffentlichkeit nachwirken, insofern die Rede vom Zorn Gottes entweder als ein dämonischer Wesenszug des alttestamentlichen Gottesbildes wahrgenommen⁵⁹ oder aber in

⁵⁴ So die Erörterungen S. 92.

⁵⁵ Vgl. a.a.O. S. 93.

⁵⁶ So a.a.O. S. 93 die Formulierung: „Je suis le saint, dit Yaweh, je ne viendrai pas avec colère“ (Os. 11,9), car pour un Dieu vivant et qui donne la vie la colère ne saurait être le dernier mot. Aussi l’enseignement de l’Ancien Testament sur la colère de Dieu trouve-t-il son expression logique dans l’affirmation du psalmiste: „Sa colère est d’un instant, sa fidélité (*chesed*) toute la vie“ (Ps. 30,6).

⁵⁷ R.V. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, London 1951, Reprint 1971, vgl. bes. S. 19-26.

⁵⁸ So zusammengefasst S. 25f: „We can sum up this part of our study by saying that under the old covenant the nature of sin was made clear; and men were forced by the destructive manifestations of God’s power to recognize that His attitude towards sin can only be one of wrath. The old covenant could not, however, save men from sin, nor put them right with God. But when through the revelation given in the law and the prophets, and through the unmistakable signs of the divine wrath in the providential ordering of human affairs, God had revealed Himself in His absolute sovereignty, His perfect holiness, and His unfailing justice, – then the old covenant had done its work, and the way was open for the establishment of the new.“

⁵⁹ So hat mir ein Pfarrkollege im persönlichen Gespräch einmal gesagt, es sei doch schon lange erwiesen, dass in der Ausdrucksweise vom Zorn alter Dämonenglaube nachwirke, er habe da mal ein Buch gesehen – offensichtlich war das Werk von P. Volz gemeint.

eine Systematik von Sünde beziehungsweise Bundesverletzung und folgender Strafe eingebunden wird – letzteres besonders in freikirchlichen oder evangelikalen Kreisen.

Dies dürfte auch damit zu verbinden sein, dass nach diesen grösseren theologischen Entwürfen, in denen Gottes Zorn ein eigenes Thema darstellt, längere Zeit nurmehr Einzelbeiträge oder Lexikonartikel zur Thematik erschienen sind. In den grossen Entwürfen einer Theologie des Alten Testaments von G. von Rad⁶⁰, W. Zimmerli⁶¹, H.-D. Preuß⁶², O. Kaiser⁶³ oder A.H.J. Gunneweg⁶⁴ und E.S. Gerstenberger⁶⁵ wird Gottes Zorn nicht mehr eigens besprochen, sondern – wenn überhaupt – noch im Zusammenhang der besprochenen Texte oder Phänomene erwähnt.

Bei G. von Rad erscheint so der göttliche Zorn mehrfach im Zusammenhang seiner Schilderung der Überlieferungen des Pentateuchs, des deuteronomistischen Geschichtswerkes und der Gerichtsprophetie⁶⁶. Dies wird im Register auch entsprechend ausgewiesen, aber der Zorn Gottes wird dabei nicht weiter thematisiert.

W. Zimmerli erwähnt den Zorn JHWHs ebenfalls an 4 Stellen, zweimal im Zusammenhang seiner Schilderung der Krise Israels⁶⁷, einmal im Zusammenhang der Apokalyptik⁶⁸ und einmal im Blick auf die Offenheit der Verkündigung des AT⁶⁹.

H.-D. Preuß erwähnt Gottes Zorn nur zweimal in kurzen Passagen in Bezug auf die Prophetie⁷⁰. Bei A.H.J. Gunneweg und E.S. Gerstenberger ist dagegen nichts zu finden. Interessant ist diesbezüglich auch E. Gerstenbergers Darstellung der vorexilischen Prophetie⁷¹, in der er zwar von Anklage und Strafe spricht, göttlicher Zorn aber nicht erwähnt wird.

Eine gewisse Sonderstellung unter diesen neueren theologischen Entwürfen nimmt O. Kaiser ein, der in seinem dritten Band im Kapitel über

⁶⁰ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I und II*, München 1960, zitiert nach ⁹1987.

⁶¹ W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972, zitiert nach ⁵1985.

⁶² H.-D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I Stuttgart 1991, Bd. II Stuttgart 1992.

⁶³ O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1, 2 und 3*, Göttingen 1993 (Bd. 1), 1998 (Bd. 2), 2003 (Bd. 3).

⁶⁴ A.H.J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments: Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart 1993.

⁶⁵ E. S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001.

⁶⁶ A.a.O. Bd. I S. 55.81.198.221⁴⁰.242.254.261.263.282.298.300.307.330.344.369.392²³. 428.468; Bd. II S. 185.199.377.

⁶⁷ A.a.O. S.155.158.

⁶⁸ A.a.O. S. 208.

⁶⁹ A.a.O. S. 213.

⁷⁰ A.a.O. Bd. II, S. 288.322.

⁷¹ A.a.O. S. 152ff.

Jahwes Gerechtigkeit einen Abschnitt mit „Jahwes Zorn und Jahwes Gerechtigkeit“ überschreibt⁷², in diesem Abschnitt zum Zorn JHWHs aber lediglich festhält, dass in 2. Kön 17 vom Zorn und nicht etwa vom gerechten Gericht gesprochen werde, dass der dtr beeinflusste Dichter von Klg 2,1-5 vom Zorn spreche und erst in späterer Dichtung (Klg 1,18-19) der Gedanke des göttlichen Zornes durch den der Strafe ersetzt worden sei⁷³. Zur Thematik des Zorns selbst wird aber nichts Näheres gesagt.

Andere Arbeiten der letzten Jahrzehnte behandelten dann Einzelaspekte des Zornes JHWHs im Alten Testament. Zu nennen ist etwa H.M. Haney, der 1960 unter dem Titel *The Wrath of God in the Former Prophets* ein Büchlein über den Zorn Gottes in den biblischen Büchern Josua bis Könige publizierte⁷⁴. Als Zweck seiner Untersuchung formulierte er, eine Interpretation des göttlichen Zornes vorzuschlagen und dabei auch zu prüfen, ob sich der Zorn in ein ethisches Konzept des Umgangs Gottes mit den sündigen Menschen einfügen lasse⁷⁵. H.M. Haney geht dabei vom Konzept aus, dass JHWH mit den Menschen verschiedentlich einen Bund schloss. Für die Frage nach Gottes Zorn relevant sind dabei insbesondere die Bundeschlüsse am Gottesberg: Während der erste Bundeschluss JHWHs mit Israel Ex 19,5f ein idealer, von Israel aber sogleich gebrochener, Bund gewesen sei, sei der zweite Bund nach Ex 34 der aktuelle Bund, der aus Gnade für ein sündiges Volk gestiftet wurde, Strafe für die Verletzung des Bundes aber bereits vorsehe.⁷⁶ Unter dieser Voraussetzung bespricht H.M. Haney die verschiedenen Erwähnungen des Zornes in den Vorderen Propheten und kommt dabei zum Schluss, dass der Zorn JHWHs jeweils durch die Verletzung des Bundes durch einzelne oder durch das ganze Volk verursacht werde. Entsprechend den Bedingungen des Bundes spricht er denn auch von einem „Bundeszorn“ (covenant wrath).⁷⁷ Im weiteren sieht H.M.

⁷² A.a.O. Bd. 3, S. 233ff.

⁷³ A.a.O. S. 235.

⁷⁴ H.M. Haney, *The Wrath of God in the Former Prophets*, New York, Washington, Hollywood 1960.

⁷⁵ A.a.O. S. 11: „The purpose of this treatise is to suggest an interpretation of the wrath of God from selected references in the Former Prophets. The problem entails a consideration of whether or not the wrath of God is an ethical concept true to the character of God in His dealing with sinful men.“

⁷⁶ So die Erörterungen S. 25f, bes. S. 26: „The actual Mosaic covenant was the covenant Yaweh made with Israel after the ideal covenant was so quickly broken. It was a covenant of mercy with a sinful people; it was unconditional; and it promised punishment and destruction to those within his bounds who would not make the response of faith. This covenant was also accompanied by commandments and ordinances.“

⁷⁷ So S. 30: „It has been seen in this chapter that the wrath of God in the Former Prophets was exercised under the actual Mosaic covenant in keeping with the character and purposes of Yaweh. Because God's wrath fell under the actual covenant, there is justification in the

Haney den Zorn in den Aspekten der Strafe⁷⁸, des Heilmittels⁷⁹ oder der Verdammnis⁸⁰. Dass Gottes Zorn auch die Feinde Israels trifft, sieht er neben der Feindschaft nur schon darin begründet, dass die Gräueltaten der kanaänischen Religion wie Tempelprostitution, Fruchtbarkeitskulte und Kinderopfer eine Bestrafung verdienen.⁸¹

Als Abschluss seiner Erörterungen kommt H.M. Haney zur Feststellung, dass dieser Bundeszorn JHWHs immer als Strafe für Sünde zu verstehen und dieser Zorn nie willkürlich sei, sondern den ethischen Prinzipien des gerechten und liebenden Gottes verpflichtet erscheine.⁸² Allein dieser kurze Überblick zeigt, dass H. Haney eine exegetische Position vertritt, die wohl kaum ungeteilte Zustimmung finden kann⁸³. Bereits 1963 hielt denn auch H. Ringgren in einem Aufsatz über einige Schilderungen des göttlichen Zornes im AT⁸⁴ zu den Darstellungen R.V. Taskers und H.M. Haney fest, dass „die beiden Monographien, die in den letzten Jahren diesem Thema gewidmet worden sind, aus ultrakonservativen protestantischen Kreisen“ stammten. Selber schreitet H. Ringgren dann Stellen überwiegend aus der Prophetie⁸⁵ ab, an denen JHWHs Zorn zur Sprache kommt, und zieht vier Schlüsse: Erstens, dass sich die ausführlicheren Zornesschilderungen fast ausschliesslich auf Israels Feinde beziehen; zweitens dass deren Motive in einem beträchtlichen Ausmass aus dem Vorstellungskreis des Bundesfestes genommen seien; drittens, dass die Züge eines Sturm- und Gewittergottes

use of the term „covenant wrath“ throughout this study.“

⁷⁸ „Covenant Wrath as Punitive“, S. 31ff.

⁷⁹ „Covenant Wrath as Remedial“, S. 53ff.

⁸⁰ „Covenant Wrath as Condemnatory“, S. 63ff.

⁸¹ Vgl. die Darlegungen a.a.O. S. 47-51.

⁸² So die Zusammenfassung S. 73ff, zwei Zitate zur Illustration: „The covenant wrath of Yaweh was always expressed in terms of punishment for sin, whether committed by the nation of Israel, individuals within the nation, or enemy nations of Israel. The universality of the punishment, provided by the actual covenant, proved that Yaweh was not arbitrary in this particular. The ethical basis for punitive wrath was found to be God's righteousness.“ (S. 74)

„The wrath of God was never capricious nor arbitrary, but was always exercised in accordance with the ethical principles that governed it.“ (S. 75).

⁸³ Aus welchem kirchlichen Milieu oder welcher theologischen Richtung H.M. Haney stammt, geht aus seiner Publikation nicht genau hervor. Von den vertretenen Positionen her ist er wohl am Ehesten einer konservativ-biblizistischen Richtung zuzuweisen. Eine historische Differenzierung der von ihm als Belege angeführten Texte oder auch der Einbezug weiterer Texte, die ein anderes Licht auf den Zorn werfen könnten, fehlen in seiner Studie.

⁸⁴ H. Ringgren, *Einige Schilderungen des göttlichen Zorns*, in: E. Würthwein / O. Kaiser (Hgg.), *Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, FS A. Weiser, Göttingen 1963, S. 107-113.

⁸⁵ Es sind dies: Jes 30,27-33; Ps 18,19ff; Ps 50,3; Ps 77,18; Jer 23,19f; 30,23f Jes 13,3ff; Nah 1,2ff; Kgl 2,21f; Jes 63,1-6 (in dieser Reihenfolge).

bei JHWH mehrmals klar zu Tage träten; und schliesslich viertens, dass die Motive sich sehr oft kreuzten und man darum nicht auf eine einzige Wurzel der Zornesbeschreibungen hinweisen könne.⁸⁶ H. Ringgren schliesst denn auch seine Ausführungen mit dem Hinweis ab, dass diese ausführlicheren Zornesschilderungen nur einen geringen Beitrag zur ganzen Frage des Zorns leisten könnten und insbesondere auch Zornesaussagen über das Volk Israel und Einzelmenschen bearbeitet werden müssten.⁸⁷

In diese Richtung geht ein Aufsatz von C. Westermann, der unter dem Titel „*Boten des Zorns*“ verschiedene Elemente der Rede vom Zorn Gottes insbesondere in der Prophetie beschreibt⁸⁸. Er hält dabei zunächst fest, dass der Zorn – bei Menschen wie bei Gott – immer etwas Geschehendes ist, etwas das sich ereignet, einen Anfang wie auch ein Ende hat.⁸⁹ Am Beispiel der Erzählung vom goldenen Kalb Ex 32–34 zeigt er sodann fünf Aspekte der Rede vom Zorn auf. Es sind dies die zeitliche Begrenzung des Zorns, die Vernichtung als Wirkung des Zorns, die Ausrichtung des Zornes gegen Israel, die Begründung des Zorns in der Geschichte des Volkes Israel – hier eben dem Abfall – und schliesslich das Aufhören des Zornes, nicht zuletzt durch die Vermittlung des Mose.⁹⁰ Ähnliche Aspekte der Rede vom Zorn, insbesondere die geschichtliche Begründung, die Vernichtung und die zeitliche Begrenztheit, findet C. Westermann dann auch in der prophetischen Rede vom Zorn, etwa in Jes⁹¹, Jer⁹² und in Volksklagen⁹³. Bei Dtjes sieht er die „Wende des Zornes“ gekommen⁹⁴. Nach Dtjes beginne ein neuer Geschichtsabschnitt, was sich etwa darin zeige, dass an die Stelle des staatlichen Israel nun Israel als Gemeinde trete. Auch in dieser Gemeinde werde nun von Gottes Zorn die Rede sein, auch das Wirken des Zornes werde in dieser Gemeinde erfahren. Aber, so schliesst C. Westermann seine Ausführungen, „das Übergewicht des Erbarmens ist in ihr von einer politischen Katastrophe nicht mehr bedroht.“⁹⁵

⁸⁶ A.a.O. S. 113.

⁸⁷ Vgl. ebenda.

⁸⁸ C. Westermann, *Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie*, in: J. Jeremias / L. Peritt (Hgg.), *Die Botschaft und die Boten*, FS H.W. Wolff, Neukirchen 1981, S. 147-156.

⁸⁹ A.a.O. S. 147.

⁹⁰ A.a.O. S. 149.

⁹¹ Jes 9,7-10,4 und 5,25-29, diskutiert a.a.O. S. 150f.

⁹² Jer 23,19; 30,23; 4,4; 4,26; 21,12; 15,14; 17,4; 44,6; 42,18f; 25,27; 50,13; 52,3; 50,25; 49,37; 32,30-33, a.a.O. S. 151-153.

⁹³ Ps 79,8; 60,3; 85,6; 74,1; 78,21.48-50; 95,11; 106,40; 89,47; Esr 9,14; Klgl 1,12; 2,1.2.3.4.21; 3,42f.66; 4,11; 5,22. vgl. a.a.O. S. 154f.

⁹⁴ Vgl. a.a.O. S. 155f.

⁹⁵ A.a.O. S. 156.

Im englischen Sprachraum und im Bereich des deuteronomistischen Geschichtswerkes hatte zuvor schon D.J. McCarthy 1974 seinen Aufsatz „*The Wrath of Yaweh and the Structural Unity of the Deuteronomistic History*“⁹⁶ publiziert. Wie schon der Titel verrät, steht für D.J. McCarthy die Frage der Einheitlichkeit des deuteronomistischen Geschichtswerkes im Brennpunkt seines Interesses. Diese Frage versucht er anhand der Erwähnungen von Gottes Zorn zu beantworten. Nach seiner Schilderung gibt es zwei grundlegende Ausdrucksweisen für den Zorn, einerseits das „Entbrennen des Zorns“, andererseits das „zornig sein“, denen die Ausdrucksweise des „Reizens“ JHWHs gegenüberstehe.⁹⁷ Diese Ausdrucksweisen verfolgt er nun – leider ohne vollständige Beleglisten – durch das Ganze des deuteronomistischen Geschichtswerkes hindurch und kommt dabei zur folgenden Feststellung: „Thus, the references to divine anger are concentrated at certain key points, among them the major transitions from one to another of the eras which characterize the deuteronomistic narrative“⁹⁸. Nach den Ausführungen, dass in der vorköniglichen Zeit das Volk als ganzes, in der Königszeit besonders der König bzw. das Königshaus dem Zorn ausgesetzt waren⁹⁹, mündet seine Erörterung in die abschliessende Feststellung: „To sum up, we find that the wrath theme works in the formation of a well-knit structure in the deuteronomistic history. In Deuteronomy, it helps create a troubled atmosphere of foreboding at its beginning, and its intentional direction points to the final catastrophe. Between these limits, it helps distinguish eras in the story. Before the monarchy, transitions in leadership are points of threat; afterwards, this threat is deflected and a new era is marked out. At the last, it serves to characterize the final corruption of royal leadership and the consequent final catastrophe. This is an intrinsically coherent structure.“¹⁰⁰ Nachdem damit die zentrale Frage nach der Einheitlichkeit des Geschichtswerkes beantwortet scheint, wendet sich D. McCarthy insofern der theologischen Bedeutung der Rede von Gottes Zorn nochmals zu, als sie seiner Auffassung nach auch eine Hoffnung enthalte: Wenn der Kreislauf von Zorn, Strafe, Reue und Rettung als ein ehernes Gesetz erscheine, so sei Reue und Rettung auch nach der Strafe von 587v. immer noch eine offene und hoffnungsvolle Möglichkeit.¹⁰¹

⁹⁶ D.J. McCarthy, *The Wrath of Yaweh and the structural Unity of the Deuteronomistic History*, in: J.L. Crenshaw / J.T. Willis (Hgg.), *Essays in Old Testament Ethics. J. Philipp Hyatt in memoriam*, New York 1974, S. 97-110.

⁹⁷ A.a.O. S. 100.

⁹⁸ A.a.O. S. 101.

⁹⁹ Vgl. a.a.O. S. 104f.

¹⁰⁰ A.a.O. S. 106.

¹⁰¹ A.a.O. S. 106f.

Eine ausführliche Studie der Begrifflichkeit von Ärger und Zorn im Alten Testament publizierte 1992 E. B. Baloian.¹⁰² Nach Vorbemerkungen zur Philologie und zur Forschungsgeschichte widmet er sich in einem ersten Durchgang den Stellen, die von menschlichem Zorn handeln und bespricht diese besonders auch in psychologischer Hinsicht.¹⁰³ Er stellt dabei fest, dass menschlicher Zorn grundsätzlich als unpassend und irrational gilt, es sei denn, es gehe um die Herstellung von Gerechtigkeit.¹⁰⁴ In einem zweiten Durchgang bespricht E.B. Baloian dann die Stellen, die von Gottes Zorn handeln.¹⁰⁵ Dabei stellt er zunächst fest, dass in 173 Perikopen von Gottes Zorn gegen Israel berichtet werde und dabei in 135 Fällen in irgendeiner Form auf die Verletzung des Bundes Bezug genommen werde: „The connection between covenant and wrath against Israel or her leaders is consistent throughout the Former Prophets, Daniel, the Chronicler, Deutero-Isaiah and most of Ezekiel, Jeremiah and the minor Prophets. The connection is absent from Job, Ecclesiastes, Proverbs, First Isaiah, and half of the Psalms. However, these latter texts are, for the most part, laments, and often the lamenter perceives their misfortune as divine wrath.“¹⁰⁶

Zugleich sucht E. B. Baloian nach den Begründungen des göttlichen Zornes und findet diese nach verschiedenen statistischen Auswertungen sowohl im Bereich der Verfehlungen und Ungerechtigkeiten unter den Menschen als auch der Rebellion gegen JHWH. E. B. Baloian formuliert darum: „Indeed, roughly 33% of the time both oppression of other humans and disloyalty or disrespect to Yahweh Himself are found in the same motive clauses. Several insights can be drawn from these statistics. First, though both major categories can be present together, Yahweh can be angry solely because of human cruelty, or he can be angry because of the idolatry, rebellion or pride of human beings.“¹⁰⁷ Diese Feststellung wird im folgenden an verschiedenen Beispielen präzisiert und exemplifiziert.¹⁰⁸ E. B. Baloian

¹⁰² E. B. Baloian, *Anger in the Old Testament*, American University Studies Series VII Theology and Religion, Vol. 99, New York 1992.

¹⁰³ A.a.O. S. 19-64.

¹⁰⁴ Vgl. a.a.o. S. 42: „One of the major insights offered by these texts concerns the irrationality of human anger. This is a point found in all previous discussions of human anger. In the cases that speak of battle rage, such anger is almost synonymous with blind rage. This rage lacks just motivation because it is understood to be inspired by greed, irritation, pride or lust of war. One is irrational if one believes that one's raging anger is just.“

Und S. 48: „In many of the texts considered above, anger is not condemned but considered appropriate. The decisive issue is that anger is portrayed as a natural response to injustice.“

¹⁰⁵ A.a.O. S. 65-147.

¹⁰⁶ So die Darlegungen a.a.O. S. 72, Zitat ebenda.

¹⁰⁷ A.a.O. S. 73.

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O. S. 73ff.

führt seine Studie dann mit der Frage nach der „Legalität“¹⁰⁹ und den Intentionen des göttlichen Zornes weiter und vergleicht schliesslich menschliche und göttliche Zornesregungen.¹¹⁰ In der abschliessenden Formulierung des theologischen Ertrages stellt er zunächst fest, dass Gerechtigkeit und Liebe die entscheidende Rolle für das Verständnis von menschlichem wie göttlichem Zorn im AT seien und diese Sichtweise in den verschiedenen Textbereichen des AT dieselbe bleibe.¹¹¹ Bezüglich des göttlichen Zornes hält er auch folgendes fest: „Divine wrath has been shown to have all characteristics necessary for humans to analogically understand it as just. It is presented as rational, uncapricious, and working in behalf of just goals. Additionally this justice is in concert with, and often mitigated by, a positive concern for humans“.¹¹² So unterstreiche etwa JHWHs Zorn über menschliche Grausamkeit seine Liebe für ebendiese Menschen.¹¹³

Die Zornesreaktion auf Idolatrie sieht er im Wesen JHWHs als Schöpfer der Welt und damit als Quelle von Weisheit, Gerechtigkeit, Mitleid und Liebe begründet: Wenn Menschen als Geschöpfe ihren Schöpfer vergässen, verlören sie auch ihre wahre Persönlichkeit und würden deformiert, hielten sich selber für Götter. Die Erfahrung des Zornes aber lasse die Menschen ihre Grenzen erfahren und Einsicht in die Notwendigkeit ihrer Erlösung gewinnen.¹¹⁴ So schliesst E.B. Baloiian seine Erörterungen folgendermassen ab: „Yahweh’s anger against idolatry or any form of direct disobedience against his will impressed upon Israel the perilous nature of such sin. However, this perception was only possible to the high informed nation of Israel. To be guilty of idolatry, implies conscious knowledge of Yahweh as the sole source of her being. Revelation made Israel aware that rebellion severed her from the source of her existence which, in turn, directly brought her death. Hence, Israel’s encounter with the burning wrath of Yahweh was not only understood as just (because of the revelatory knowledge she possessed), but it was understood as an expression of His love.“¹¹⁵

Diese Darlegungen E.B. Baloiians beeindruckten zwar durch die Fülle an Statistiken (von denen man allerdings nicht immer weiss, worauf sie sich genau beziehen) und hilfreiche Listen im Anhang ebenso wie die Bezüge zur Psychologie, lassen aber die Fragen nach geschichtlichen und religionsgeschichtlichen Veränderungen in der alttestamentlichen Zeit ebenso wie

¹⁰⁹ „Legality of his wrath“, a.a.O.S. 77ff.

¹¹⁰ A.a.O. S. 149ff.

¹¹¹ So die Darlegungen a.a.O. S. 173f.

¹¹² A.a.O. S. 176.

¹¹³ Ebenda.

¹¹⁴ Vgl. die Darlegungen a.a.O. S. 177f.

¹¹⁵ A.a.O. S. 178.

nach literarischen Prozessen weitgehend vermissen. Zudem vermisst man bei kritischer Lektüre exakte Exegesen der angesprochenen Texte. So vermag auch diese Monographie den genannten Wunsch H. Ringgrens nach Einzelstudien zur ganzen Thematik des Zornes nicht zu erfüllen.

Im Jahre 1995 publizierten dann *W. Dietrich* und *Ch. Link* den ersten Band ihres Werkes über die „Dunklen Seiten Gottes“, in dem sie auch dem Thema des Zornes Gottes einen längeren Abschnitt widmen.¹¹⁶ Nach der grundsätzlichen Feststellung, dass der Gott des Alten Testaments wie der des Neuen zunächst einmal ein „Gott der Treue und der Liebe“¹¹⁷ sei, wenden sie sich Beispielen für einen zornigen Gott in den Geschichtsbüchern, in der Prophetie und den Psalmen zu. Verbunden mit den Erfahrungen eines strafenden und zürnenden Gottes entdecken sie dabei auch immer wieder die Erfahrungen von Güte, Liebe und Treue Gottes.¹¹⁸ Sie unterstreichen, dass das Alte Testament diese widersprüchlichen Gotteserfahrungen mit dem einen und einzigen Gott in Verbindung bringt und sich nicht etwa in einen Dualismus flüchtet.¹¹⁹ In der Dynamik biblischen Redens zeige sich doch die durchgehende Linie, dass Gottes Zorn nie grundlos sei und nicht wahllos treffe, sondern auf die Beseitigung unguter und letztlich auf die Herstellung guter, lebensfördernder Verhältnisse ziele.¹²⁰ Es wird zudem darauf hingewiesen, dass Gottes grosse Heilstaten auch als Wirkungen des Zorns beschrieben werden könnten: „Nach Ps 104,7 ist es Gottes ‚Schelten‘, vor dem die Wasser der Urflut geflohen, nach Hi 9,13 sein ‚Schnauben‘, vor dem der Chaosdrache Rahab und seine Helfershelfer zurückgewichen sind. Auch beim Exodus aus Ägypten war es das ‚Schnauben‘ JHWHs, welches das Schilfmeer sich auftürmen (Ex 15,8) und sein ‚Schelten‘, welches die ägyptischen Verfolger in Betäubung versinken ließ (Ps 76,7). Von da her ist es klar, daß JHWHs Zürnen gegen Menschen und gar gegen sein Volk niemals einem zerstörerischen Affekt, sondern umgekehrt tiefer Sorge über den menschlichen Hang zur Selbstzerstörung entspringt.“¹²¹ Gottes Zorn sei so nichts anders als die „Kehrseite der Liebe“¹²².

¹¹⁶ W. Dietrich / Ch. Link, *Die Dunklen Seiten Gottes, Bd. 1: Willkür und Gewalt*, S. 148-187.

¹¹⁷ A.a.O. S. 149.

¹¹⁸ Vgl. die Erörterungen S. 150f.

¹¹⁹ A.a.O. S. 151f.

¹²⁰ A.a.O. S. 152.

¹²¹ Ebenda.

¹²² Ebenda, mit Bezug auf die Formulierung von M. Klopfenstein, *Vom Zorn Gottes im Alten Testament*, in: *Leben aus dem Wort*, Bern 1996, S. 199-202 (= Kollektanblatt der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern 130 (1990), S. 27-33). Der Ausdruck findet sich S. 200. M. Klopfenstein versteht in seiner Schilderung Gottes Zorn im Zusammenhang mit

Dies wird im folgenden an verschiedenen biblischen Erzählungen exemplifiziert, so etwa bei Kain, wo der Mörder bestraft und verschont wird, in der Josephserzählung, wo Gott durch das Böse hindurch Gutes schafft, an Beispielen aus den Davidserzählungen wie auch in der Prophetie eines Jesaja und eines Deuterocesaja.¹²³

So sei die Rede von Gottes Zorn im Grunde ein Bekenntnis, „das die noch an ihrem eigenen Versagen, ihrer Feindseligkeit und Gleichgültigkeit leidende Welt – und darum auch die Abgründe ihrer Geschichte – für Gott in Anspruch nimmt“¹²⁴.

Mit einer wiederum überwiegend auf Texte des deuteronomistischen Geschichtswerkes beschränkten Untersuchung trat 1998 K. Latvus¹²⁵ an die Öffentlichkeit. Nach einleitender Darstellung der Forschungsgeschichte am deuteronomistischen Geschichtswerk und kritischem Referat der bis dahin erschienenen Literatur zum Zorn Gottes stellt er fest, dass die Zornesthematik kaum mit einem diachronen Zugang angegangen wurde.¹²⁶ Besonders in Auseinandersetzung mit E.B. Baloiian, dem er das Ignorieren fundamentaler Einsichten der alttestamentlichen Wissenschaft ebenso wie eine wenig transparente Argumentationsweise vorwirft¹²⁷, will er einen diachronen Ansatz für das Thema des Zornes Gottes verwenden. Ausgehend vom „Göttinger Schichtenmodell“ analysiert K. Latvus dann die Texte Jos 23; Ri 2; Ri 3,7-11; 10,6-16; Jos 7; Jos 22; Jos 9¹²⁸ und wirft anschließend einen kurzen Blick auf den Zorn Gottes im Deuteronomium, im deutero-

Gottes Liebe: „Zorn Gottes und Liebe Gottes gehören in beiden Testamenten zusammen. Beide zeigen, daß wir es in der Bibel mit einem lebendigen Gott, nicht mit einer bloßen und blassen Idee zu tun haben. Dieser Gott ist leidenschaftlich auf das Heil des Menschen bedacht. Darum macht ihn alles zornig, was diesem Heil im Weg steht“ (*Leben aus dem Wort*, S. 199).

¹²³ Vgl. die Ausführungen a.a.O. S. 152-168.

¹²⁴ A.a.O. S. 169.

¹²⁵ K. Latvus, *God, Anger and Ideology. The Anger of God in Joshua and Judges in Relation to Deuteronomy and the Priestly Writings*, JSOTS 279, Sheffield 1998.

¹²⁶ A.a.O. S. 21: „A similar approach has not been used in earlier studies which concentrate on the theme of the anger of God in the Old Testament, and even among the shorter writings there is not a single article that pays attention to the anger theme using a diachronic approach.“

¹²⁷ Vgl. die Erörterungen a.a.O. S. 24f: „Even when the writer (= E.B. Baloiian, Anm. des Verf.) does not express his starting point explicitly the approach seems to be synchronic, for example, neither the growing process of the text nor the differences between literary units have a special role in the analysis. Even the fundamental and widely agreed results of Old Testament scholarship (e.g. the existence of P material) are ignored in the study. (...) The method of study means that the testing of argumentation is usually beyond the reader's ability: thus the reader does not have any tools to make his or her own judgements about the interpretation.“

¹²⁸ Vgl. a.a.O. S. 28-70.

nomistischen Geschichtswerk und im priesterlichen Schrifttum. Daraus zieht er dann seine Schlüsse: DtrH erwähne Gottes Zorn kein einziges Mal¹²⁹, während in der DtrN-Schicht die deuteronomistische Zorn-Gottes-Theologie ausformuliert worden sei. Als Grund für Gottes Zorn sei jeweils die Idolatrie, die in der DtrN-Sichtweise die vollständig ablehnende Haltung gegenüber Gaben und Guttaten Gottes symbolisiere. Aus der Erfahrung der nationalen Katastrophe heraus habe die DtrN-Theologie die Gottesvorstellung mit der Frage der Gerechtigkeit verknüpft: „Exile represented the hard realities of life which were undeniable and so real that the whole idea about God as protector of Israel was threatened. Because they did not want to give up the idea of the powerful God who also guaranteed justice on Earth they had to rationalize the meaning of exile and say that it was caused by the anger of God which in turn was caused by the idolatry of the Israelites. This logic saved most of the traditional beliefs but made God's nature twofold: loving and wrathful.“¹³⁰

In nachdeuteronomistischen Texten werde dann noch mehr Gewicht auf die exakte Gesetzesbeachtung gelegt¹³¹, während im priesterlichen Schrifttum der Zorn Gottes besonders eine Äusserung von Gottes Heiligkeit sei und priesterliche Schriften dabei oft auch Machtkämpfe zwischen verschiedenen Gruppen spiegelten¹³². K. Latvus beschliesst seine Studie mit einigen lesenswerten Gedanken zu möglichen und unmöglichen Formen der Rede vom Zorn Gottes in der heutigen theologischen Situation.¹³³

1999 erschien sodann ein Aufsatz von W. Groß zum biblischen Theologoumenon vom Zorn Gottes.¹³⁴ Er stellt zunächst ebenfalls ein gewisses Defizit in der alttestamentlichen Forschung wie in der systematischen Theologie bezüglich der Rede vom Zorn Gottes fest. Anschliessend prüft er zunächst altorientalische Beispiele zum Zorn der Götter und hält fest, dass in verschiedenen Texten der Gedanke des Zürnens einer Gottheit und die Möglichkeit, dass die Menschen sich diesen Zorn durch wissentliches oder unwissentliches Verschulden zugezogen haben könnten, belegt ist.¹³⁵ Für das Alte Testament untersucht er am Beispiel der Klagelieder einerseits und

¹²⁹ A.a.O. S. 86: „In the text of DtrH the question of God's anger does not appear even once, although most of the basic elements of the deuteronomistic theology of anger are present.“

¹³⁰ A.a.O. S. 87.

¹³¹ A.a.O. S. 87f.

¹³² Vgl. a.a.O. S. 81ff.

¹³³ A.a.O. S. 89ff.

¹³⁴ W. Groß, *Zorn Gottes – ein biblisches Theologoumenon*, in: ders., *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern*, SBAB 30, Stuttgart 1999, S. 199-238 (= W. Beinert, *Vor dem Bösen ratlos?*, QD 177, Freiburg i.B. 1999, S. 47-85).

¹³⁵ Vgl. a.a.O. S. 204f.

einiger Klagepsalmen Einzelner den Gedanken vom Zorn Gottes. Für die Klagelieder kommt er zur Feststellung, dass das in der Zerstörung Jerusalems und des Zions erlebte Unglück durch den Zorn gedeutet werde. „Der Zorn YHWHs ist ein festes Element theologischer Geschichtserklärung: Das Volk versündigt sich und verschuldet damit innergeschichtliche Strafe; es reizt YHWH zum Zorn. YHWH verhängt entsprechend seinen vielfältigen Drohungen die Strafe; er vollzieht sie im Modus des Zorns.“¹³⁶ In den Klagepsalmen des Einzelnen erscheine der Zorn „nicht nur nicht motiviert, er wird nicht durch eine Tat oder Unterlassung des Beters veranlaßt, er bricht überhaupt nicht punktuell aus. Es gibt diesen Zorn einfach, und irgendwann – dem Betroffenen undurchschaubar – versehrt er den einzelnen YHWH-Verehrer.“¹³⁷ Nach einem Blick auf die neutestamentliche Sicht des drohenden Zornes schliesst W. Groß seine Darlegungen mit der Zuordnung des Zornes zur Gerechtigkeit: „Biblische Autoren setzen, soweit sie selten derartige Verhältnisbestimmungen versuchen, den Zorn keineswegs, wie man oft lesen kann, in Gegensatz zu seiner Liebe oder betrachten ihn als Konsequenz seiner Heiligkeit, sondern sie ordnen ihn seiner Gerechtigkeit zu: Er ist in seinem Zorn gerecht, bzw. sein Zorn ist ein Ausfluß seiner Gerechtigkeit bzw., soweit seine Gerechtigkeit als gerechtmachendes Heilswirken gefaßt wird, die Schattenseite seiner Gerechtigkeit. Gerechtigkeit kommt Gott in seiner königlichen Funktion zu, insofern er die Geschehnisse der Völker, speziell seines Volkes lenkt. Sein Zorn entbrennt dann, wenn sein gerechtes, Leben förderndes Welt- oder Israel-Regiment auf Widerstand stößt, und er zielt auf Vernichtung dieses Widerstandes.“¹³⁸ Davon ausgehend sieht W. Groß die Notwendigkeit der Rede vom Zorn Gottes auch in der systematischen Theologie und dabei besonders im Blick auf die Thematik der Geschichtslenkung und der Klage im Sinne des Protestes gegen im Übermass erlittenes Unheil.¹³⁹

Von ebendieser aktuellen systematisch-theologischen Fragestellung nach der Aktualität des Redens vom Zorn Gottes her nimmt R. Miggelbrink¹⁴⁰ die alttestamentlichen Aussagen über den Zorn ausführlich in den Blick. Nach einleitenden Bemerkungen zur alttestamentlichen Begrifflichkeit widmet er sich zunächst der prophetischen Rede vom Gotteszorn, zeichnet diese von Amos bis Jeremia und Ezechiel nach¹⁴¹ und formuliert dazu ab-

¹³⁶ A.a.O. S. 217.

¹³⁷ A.a.O. S. 226.

¹³⁸ A.a.O. S. 233.

¹³⁹ Vgl. a.a.O. S. 233f.

¹⁴⁰ R. Miggelbrink, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg, Basel, Wien 2000.

¹⁴¹ Vgl. a.a.O. S. 71-109.

schliessende Thesen¹⁴²: Die prophetische Zorn-JHWHs Predigt sei in zweifacher Hinsicht politische Predigt, insofern sie sowohl das ganze Gottesvolk als Schicksalsgemeinschaft als auch die konkrete politische Situation anspreche und die JHWH-Monolatrie ebenso wie gerechte soziale Verhältnisse bezwecke. Die prophetische Zornespredigt basiere auf einem lebendigen Gefühl für die Eigendynamik geschichtlich-gesellschaftlicher Prozesse. Der göttliche Zorn richte sich sodann nur dann gegen einzelne, wenn diese Repräsentanten des Volkes seien. Die zunehmende Individualisierung der theologischen Perspektive unmittelbar vor dem und während dem Exil habe allerdings auch zu einer weitgehenden Überwindung des Theologoumenons vom Zorn Gottes geführt.

Nach dieser Betrachtung der prophetischen Zornespredigt schliesst R. Miggelbrink eine ebenso ausführliche Diskussion der deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie des göttlichen Zornes an¹⁴³: Dabei wird festgestellt, dass die von assyrischen Vertragstexten beeinflusste Bundesdarstellung des Deuteronomiums mit ihren Flüchen und Segenswünschen die Basis für die Rede vom Zorn Gottes darstellt. „Der Zorn Gottes wird angedroht für den Fall des Bundesbruches. Der Bruch des Bundes besteht wesentlich in der Abkehr von JHWH. Alle Stellen des Deuteronomiums, in denen der Zorn Gottes angedroht wird, drohen den Zorn an für den Fall der Abkehr von JHWH und der Hinwendung zu anderen Göttern (6,15; 7,4; 11,17).“¹⁴⁴ Da es bei diesem Bund ja um den Bund mit ganz Israel geht, bezieht sich die Theologie des göttlichen Zorns im Deuteronomium auch auf ganz Israel und seine politische Geschichte.¹⁴⁵ Dieser Grundsatz wird im Deuteronomistischen Geschichtswerk dann exemplifiziert, in der Richter- wie in der Königszeit¹⁴⁶, und mündet in die Beurteilung des Untergangs als der Auswirkung der durch den Zorn bewirkten Verstossung Israels und später auch Judas von JHWH.¹⁴⁷

Am Beispiel der Elia-Erzählungen hält R. Miggelbrink dann fest, dass Gott sich zwar des Zorns bediene, um seine Herrschaft in Israel durchzusetzen, der Zorn aber doch eine höchst periphere und äussere Erfahrung Gottes bleibe, „eine Reibung, die entsteht, wo das Verhältnis Gottes zu seinem Volk vom Menschen her in Unordnung gebracht wird, ein von Menschen *provozierter Affekt*.“¹⁴⁸ In der Theophanieschilderung 1Kön. 19 wer-

¹⁴² A.a.O. S. 109-111.

¹⁴³ A.a.O. S. 114-135.

¹⁴⁴ A.a.O. S. 117f.

¹⁴⁵ Vgl. a.a.O. S. 119.

¹⁴⁶ Vgl. a.a.O. S. 124f.

¹⁴⁷ Vgl. a.a.O. S. 125f.

¹⁴⁸ A.a.O. S. 131, Kurisve im Original.

de offenbar, dass „Gott gerade nicht der ist, für den er in seiner Zornesaufwallung gehalten werden könnte. Er ist nicht die Hypostasierung menschlicher Gewalt- und Herrschaftsprojektionen, sondern paradoxerweise ist der zornige Gott der Allersanfteste.“¹⁴⁹

Die Erörterungen münden – nach einem kurzen Exkurs über den Zorn Gottes in den Psalmen¹⁵⁰ – in Überlegungen zu den Gemeinsamkeiten der prophetischen und der deuteronomisch-deuteronomistischen Sicht. R. Miggelbrink streicht dabei den Bezug zur Politik wie zum Monotheismus und den sozialen Fragen der Königszeit heraus: „JHWH ist als der eine der Anwalt einer gerechten Gesellschaft und damit der Vertreter der Partikularinteressen der Armen. Mit dieser Option aber steht JHWH als der Herr der Welt a priori auf der Seite der gesellschaftlichen Verlierer. Wie könnte er da anders stehen denn als *zorniger Gott*, als der, der die bestehenden gesellschaftlichen Zustände gewaltsam negiert?“¹⁵¹

In der Durchsicht der weisheitlichen Literatur findet R. Miggelbrink dann ein Zurücktreten der Rede vom Zorn Gottes, im Vordergrund stehe nun das individuelle Verhalten. Vom Zorn wird den Menschen abgeraten, wer als Tor durchs Leben geht, wird von der Gesetzmässigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs getroffen werden. „Insgesamt aber passt das Theologoumenon vom zürnenden Gott schlecht in die aufgeklärte Theologie der Weisheit“.¹⁵² Diese weisheitliche Sicht werde dann von Kohelet und Hiob bestritten.¹⁵³ Ebenso biete das Jona-Buch eine satirische Streitschrift gegen die Vorstellung vom zornigen Gott¹⁵⁴, und die Priesterschrift finde zur Überwindung der Vorstellung vom zornigen Gott¹⁵⁵. Letztlich sieht R. Miggelbrink auch in der Apokalyptik keine Renaissance des Zorns Gottes, denn der Apokalyptiker erwarte zwar ein Gericht, das alles Dagewesene übersteigt, dies aber in einem völlig transzendentalisierten Gottesbild¹⁵⁶: „Am ‚Tag des Zorns‘ sättigt sich zwar der Zorn des rächenden Gottes. Wo aber solche Formulierungen vorkommen, erscheinen sie nur mehr als eine metaphorische Aufnahme des älteren prophetischen Sprachgebrauchs“.¹⁵⁷

¹⁴⁹ Ebenda.

¹⁵⁰ A.a.O. S. 135f – ich verzichte hier auf ein Referat dieser höchst knappen und m.E. undifferenzierten Schilderung.

¹⁵¹ A.a.O. S. 144, Kursive im Original.

¹⁵² A.a.O. S. 151.

¹⁵³ Vgl. die Erörterungen a.a.O. S. 152ff.

¹⁵⁴ Vgl. a.a.O. S. 179.

¹⁵⁵ So die ausführlichen Erörterungen a.a.O. S. 180ff.

¹⁵⁶ A.a.O. S. 223.

¹⁵⁷ A.a.O. S. 224.

Soweit die wichtigsten Punkte der eindrucklichen, materialreichen und relativ umfassenden Darstellung R. Miggelbrinks. Erlaubt sei der Hinweis, dass viele seiner Argumente auf bestimmten Annahmen zu nach wie vor strittigen Fragen der alttestamentlichen Wissenschaft beruhen, was etwa die Quellenfragen oder Datierungsfragen angeht.¹⁵⁸ Hinzu kommt, dass er mit einem unscharfen Begriff des „Zornes Gottes“ arbeitet, der nicht primär vom hebräischen Sprachgebrauch ausgeht.¹⁵⁹ Eine detaillierte Auseinandersetzung kann hier aber leider nicht geleistet werden.

Ebenfalls im Jahr 2000 erschien der Aufsatz von N. Lohfink zum Zorn Gottes im deuteronomistischen Geschichtswerk.¹⁶⁰ N. Lohfink setzte sich insbesondere mit dem bereits erwähnten Aufsatz von D.J. McCarthy auseinander und prüft dessen These von den Zornesformeln im Geschichtswerk. Er stellt dabei fest, dass manche der im deuteronomistischen Geschichtswerk eingebetteten Zorngeschichten zu übernommenem Quellenmaterial gehören dürften.¹⁶¹ Für die von D.J. McCarthy beschriebenen Formeln wie die Kränkungsformel und die Zornesformel arbeitet N. Lohfink dann eine gemeinsame Grundstruktur heraus, wonach auf Kränkung Gottes der Zorn und dann die Vernichtung folgten.¹⁶² Dabei hält er fest, dass schon im Deuteronomium durchaus zwischen dem Zorn und der Vernichtung einzelner Sünder in Israel und der Vernichtung ganz Israels unterschieden werde.¹⁶³ So werde in 2Kön 17 aus deuteronomistischer Sicht der Untergang des Nordreiches rückblickend aus dem Zorn Gottes erklärt.¹⁶⁴ Am Ende des deuteronomistischen Geschichtswerkes – und damit verbunden, gleichsam dies vorbereitend schon in Dtn 29 – werde aber in diesem Grundschema des Zorns die Vernichtung zum Exil abgeändert. N. Lohfink spricht denn auch von einer „Exilsformel“¹⁶⁵. Damit werde der Gotteszorn neu interpretiert und die Hoffnung auf einen Neuanfang nicht aufgegeben.¹⁶⁶ So schliesst N. Lohfink seine Erörterungen folgendermassen: „Die

¹⁵⁸ Genannt seien hier nur schon die offenen Fragen rund um den sogenannten Jahwisten, die verschiedenen Schichten der Priesterschrift, die verschiedenen deuteronomistischen Schichten ebenso wie die Datierung und geistesgeschichtliche Einordnung weisheitlicher Literatur wie etwa Hiob oder Kohelet.

¹⁵⁹ Vgl. dazu auch J. Jeremias, *Zorn Gottes*, S. 4f.

¹⁶⁰ N. Lohfink, *Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: R.G. Kratz / H. Spieckermann (Hgg.), *Liebe und Gebot*, FS L. Perlitt, Göttingen 2000, S. 137-155.

¹⁶¹ A.a.O. S. 141.

¹⁶² A.a.O. S. 146.

¹⁶³ A.a.O. S. 146f.

¹⁶⁴ A.a.O. S. 149.

¹⁶⁵ A.a.O. S.151.

¹⁶⁶ Ebenda: „Der Gotteszorn der alten Formeln hätte Israels Existenz schlechthin und in jeder Hinsicht beendet. Aber im Exil, nachdem Gottes Zorn sich voll ausgetobt hat, gibt es

Deuteronomisten wußten sich unter dem Zorn Gottes. Sie haben mit dem Zorn ihres Gottes gerungen. Sie haben entdeckt, daß dieser Gott, wenn er auch noch so hart ist, am Ende doch nicht ganz von seiner Liebe zu Israel lassen kann.¹⁶⁷

In einem 2004 erschienenen Aufsatz geht schliesslich *K.F. Pohlmann* besonders der theologisch reflektierten Zurückweisung der Rede vom Zorn JHWHs im AT selber nach.¹⁶⁸ Ausgehend von Friedrich Schleiermachers Auffassung, die Rede vom Zorn Gottes sei überhaupt fallen zu lassen, schildert K.F. Pohlmann zunächst einige Beispiele der Rede vom Zorn der Gottheit im Alten Orient wie im Alten Testament¹⁶⁹. Dabei kommen insbesondere altorientalische Texte in den Blick, die unerklärliche Plagen oder Leiden mit dem Zorn der Gottheit deuten, aber auch alttestamentliche Stellen, die katastrophale oder chaotische Abläufe mit dem Zorneswirken JHWHs verbinden¹⁷⁰. Hier sieht er dann den Ausgangspunkt weiterer theologischer Reflexionen wie des deuteronomistischen Denkens in den Kategorien des Zorns und der Umkehrforderung¹⁷¹, die Frage nach der Versöhnung Unschuldiger¹⁷² oder der Wendung des Zornes durch Klagegebete oder Fürbitten.¹⁷³ In den Texten Hos 11,8f und Ez 20 erkennt K.F. Pohlmann dann allerdings die Zurückweisung der Rede vom Zorn JHWHs¹⁷⁴. Ausgangspunkt dieser Überlegungen sei die Überzeugung, dass von JHWH nur recht geredet werde, wenn er „als der grundsätzlich Heil wollende und Heil wirkende und schaffende Gott gesehen“¹⁷⁵ werde. Dies schliesse in Ez 20 aus, dass Gott zornvoll gehandelt habe bzw. handeln werde. Darum werde die deuteronomistische Auffassung, dass Abkehr von Jahwe bzw. nicht erfolgte Umkehr in Gericht und Vernichtungshandeln münde, zurückgewiesen.¹⁷⁶ So schliesst K.F. Pohlmann seine Überlegungen mit der Feststel-

immer noch eine Größe, die ‚Israel‘ heißt, selbst wenn diesem Israel alles ihm einst Verheißene aus der Hand gerissen ist. Also ist sogar der große Zorn Gottes noch nicht das Ende.“

¹⁶⁷ A.a.O. S. 155.

¹⁶⁸ K.F. Pohlmann, *Beobachtungen und Erwägungen zur Rede vom „Zorn Jahwes“ im Alten Testament*, in: M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*, FS O. Kaiser, BZAW 345/II, Berlin 2004, S. 1015-1036.

¹⁶⁹ Vgl. a.a.O. S. 1015-1024.

¹⁷⁰ Vgl. a.a.O. S. 1019f.

¹⁷¹ Vgl. die Darlegungen am Beispiel von 2. Kön 17,13-18; Jer 3,12; Jer 44,4-6; 2. Kön 23,25f; a.a.O. S. 1021-1023.

¹⁷² Vgl. a.a.O. S. 1023.

¹⁷³ Vgl. a.a.O. S. 1023f.

¹⁷⁴ Vgl. die Darlegungen a.a.O. S. 1024ff.

¹⁷⁵ So. a.a.O. S. 1033.

¹⁷⁶ Vgl. a.a.O. S. 1034.

lung, dass von der Konzeption von Ez 20 her „der Weg zum Gedanken der Rechtfertigung des Sünders ‚sola gratia‘ nicht mehr weit“ sei.¹⁷⁷

Ebenfalls 2004 erschien der Aufsatz *Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen*¹⁷⁸ von U. Berges. Wie der Titel verrät, versucht U. Berges eine Kategorisierung verschiedener Erscheinungsweisen des göttlichen Zornes vor dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen. Von diesen ausgehend, unterscheidet er vier Kategorien, nämlich 1. den die Menschheit zu vernichten suchenden Zorn, 2. den in die Geschicke der Völker eingreifenden Zorn, 3. den die Tempelstädte samt den Heiligtümern zerstörenden Zorn und schliesslich 4. den den einzelnen in Todesnot stürzenden Zorn der Gottheit.¹⁷⁹ Mit altorientalischen Texten belegt er diese verschiedenen Kategorien und nennt dazu jeweils auch alttestamentliche Texte, die den Zorn JHWHs schildern. Problematisch erscheint allerdings, dass gerade für die erste Kategorie kein alttestamentliches Beispiel zu finden ist.

U. Berges würdigt dann in einem weiteren Abschnitt die bibeltheologische Herausforderung der alttestamentlichen Rede vom Zorn Gottes. Er unterstreicht dabei zunächst, dass die Aspekte des Zornes und der Gewalt JHWHs nicht immer Hand in Hand gehen¹⁸⁰ und darum die Motivkreise Zorn, Gewalt und Rache differenziert betrachtet werden müssten. Insbesondere sei die Rede vom Zorn Gottes als Zorn über das Unrecht verkürzt, insofern sie den individuellen Klage- und Bittgebeten des Psalters nicht gerecht würden.¹⁸¹ Er hält demgegenüber fest, dass die Rede vom Zorn Gottes wie die Rede von der Liebe Gottes eine Beziehung anzeige und es ein Verdienst des alttestamentlichen Zeugnisses sei, die Erfahrungen der Gottesferne nicht zu verschweigen.¹⁸²

Ebenfalls unter dem Gesichtspunkt verschiedener Typen und Kategorien des Zornes durchmustert H.-J. Hermisson in einem kurzen Aufsatz die alttestamentlichen Belege.¹⁸³ So zeichnet er einerseits das Vorkommen des göttlichen Zornes in verschiedenen Textwelten des AT nach¹⁸⁴, unter-

¹⁷⁷ So a.a.O. S. 1035, mit Zitat von R. Bartelmus, *Menschlicher Mißerfolg und Jahwes Initiative*, BN 70 (1993), S. 28-47, Zitat S. 46.

¹⁷⁸ U. Berges, *Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen*, Bib 85 (2004), S. 305-330.

¹⁷⁹ A.a.O. S. 309.

¹⁸⁰ A.a.O. S. 325.

¹⁸¹ A.a.O. S. 326.

¹⁸² So die Erörterungen S. 326f.

¹⁸³ H.-J. Hermisson, *Von Zorn und Leiden Gottes*, in: I.U. Dalferth / J. Fischer / H.-P. Grosshans (Hgg.), *Denkwürdiges Geheimnis*, FS E. Jüngel, Tübingen 2004, S. 185-207.

¹⁸⁴ A.a.O. S. 185-190.

scheidet andererseits verschiedene Typen und Anlässe göttlichen Zorns¹⁸⁵ und beschreibt schliesslich Zorn und Leiden Gottes.¹⁸⁶ Seine Erörterungen münden in die Feststellung, dass die Liebe Gottes den unbedingten Vorrang vor seinem Zorn habe.¹⁸⁷

Wiederum mit einer anders gefassten Perspektive ging S. Joo die Thematik an. In ihrer Studie *Provocation and Punishment*¹⁸⁸ beschäftigt sie sich primär mit den Belegen des Verbums כעס Hi. (zum Zorn reizen) im deuteronomistischen Geschichtswerk und im Jeremiabuch. Ausgehend vom Modell zweier deuteronomistischer Redaktionen im DtrG stellt sie fest, dass in DtrH1 כעס Hi. primär in den Fluchformeln gegen die ersten drei Dynastien des Nordreiches Israel vorkomme sowie in den Berichten von ihrer Erfüllung.¹⁸⁹ Dabei erscheine jeweils Gott als derjenige, der durch die Geschichte wirke. In DtrH2 werde die Wurzel für verschiedene Formulierungen der Bestrafung verwendet. Meistens werde mit כעס Hi. der Sünden-katalog mit der folgenden Bestrafung verknüpft. Dabei erscheine Gott als der Handelnde in der Bestrafung, zugleich werde aber versucht, Gott von destruktivem Handeln freizusprechen.¹⁹⁰ Allerdings sei gerade dies eine schwierige Aufgabe, trotzdem milderten die DtrH2 Redaktoren die Verwicklung Gottes in die Bestrafung „by 1) making the punishment correspond more to the sin (Deut 4:25-28, Judg 2:11-16, 1 Kgs 14:15-16a, 16:7, 2 Kgs 17:7-23a, 21:2-15, 22:16); 2) using the divine anger either as motivation (Deut 9:20, Judg 2.14-15, 2 Kgs 17:18, 21-22, 23:26-27), instrument (Deut 9:19), or the agent of the destruction (2Kgs 22.17); and 3) constructing the punishment out of the people's own "evil" (self-destruction; Deut 31:27-29). All in all, post exilic editors attempt to ascribe to the culprits the consequences of their actions.“¹⁹¹

Nach diesen Ergebnissen von S. Joos Studie, die sie grundsätzlich in den dtr Redaktionen des Jeremiabuches bestätigt findet,¹⁹² wird Gottes Zorn zunehmend als eine eigene Grösse wahrgenommen und dazu verwendet, den

¹⁸⁵ A.a.O. S. 190 ff. Es sind dies: 1. Spontaner Zorn, 2. Zukünftiger und bedingter Zorn, 3. Aufhaltbarer Zorn, 4. Zorn im kultischen Raum, 5. Anlässe des Zorns, 6. Der Zorn Gottes in der Prophetie, 7. Zorn Gottes zugunsten Israels, 8. der unbegreifliche Zorn, 9. Zorn Gottes bei Hiob. Allein schon die Benennung dieser Typen zeigt, dass hier verschiedene theologische und literarische Kategorien etwas unscharf nebeneinander gestellt werden.

¹⁸⁶ A.a.O. S. 200ff.

¹⁸⁷ A.a.O. S. 207.

¹⁸⁸ S. Joo, *Provocation and Punishment. The Anger of God in the Book of Jeremiah and Deuteronomistic Theology*, BZAW 361, Berlin, New York 2006.

¹⁸⁹ So die Zusammenfassung a.a.O. S. 64.

¹⁹⁰ So die Zusammenfassung a.a.O. S. 115.

¹⁹¹ Ebenda.

¹⁹² A.a.O. S. 155ff, mit Zusammenfassung S. 223.

Zusammenhang zwischen der Schuld des Volkes und der darauf folgenden Bestrafung auch über Generationen hinweg zu deuten. Die durch das Exil aufgeworfenen Fragen nach Gottes Gerechtigkeit würden so in den späteren Redaktionen des DtrG und des Jeremiabuches mit dem Hinweis auf die Verantwortung des Volkes selbst beantwortet: „Don’t blame YHWH; you only have yourselves to blame.“¹⁹³ Die Rede vom Zorn Gottes ist demnach im dtr Kontext also als Interpretament der Geschichte zu verstehen, wobei offenbar im Laufe der Zeit der Akzent auf das Selbstverschulden des Volkes gelegt wurde. Der Zorn Gottes erscheint in einem solchen Schema fast als Mechanismus, der den Zusammenhang von Schuld und Strafe herstellt, ausgedrückt durch das Verbum כעס Hi. Anzumerken bleibt, dass S. Joo zwar gewiss die augenfällige Häufung der Belege von כעס Hi. im dtr Schrifttum und im Jeremiabuch ausführlich studiert hat, andere Ausdrucksweisen für den Zorn Gottes dabei aber ausser Acht lässt.

2009 schliesslich ist die Studie von J. Jeremias zum Zorn Gottes im AT erschienen.¹⁹⁴ Er hält bereits im Vorwort fest, dass wesentliche exegetische Vorarbeiten für eine Beschäftigung mit dem Thema des Zornes bis heute fehlen, und charakterisiert demnach seine kurze Studie als Versuch, Brechen in das Problemdickicht zu schlagen.¹⁹⁵ Er tut dies, indem er zunächst die Manifestationen des Zornes Gottes in verschiedenen alttestamentlichen Texten überblicksmässig, aber doch materialreich schildert¹⁹⁶, danach aber auch die Begrenzung und Überwindung des Zornes im AT thematisiert¹⁹⁷. Das Fazit seiner materialreichen Überlegungen findet sich dann in der daraus folgenden Zusammenfassung, in der er abschliessend festhält, dass das Wissen vom Zorn Gottes für die reife Theologie des Alten Testaments ab dem Exil konstitutiv gewesen sei und die entscheidende Hilfe geboten habe, um den Bruch seiner Geschichte, bei dem ihm mit Land, Königtum und Tempel alle wesentlichen Stützen seines frühen Glaubens geraubt worden waren, zu überstehen und doch an seinem überlieferten Glauben festzuhalten.¹⁹⁸

Wie diese Durchsicht der Forschungsarbeiten zum Zorn Gottes im Alten Testament zeigt, war die Thematik des Zornes JHWHs in den letzten Jahren und Jahrzehnten gewiss kein hauptsächliches Thema alttestamentlicher Wissenschaft, erst recht, wenn man die relativ bescheidene Zahl der hier

¹⁹³ A.a.O. S. 230.

¹⁹⁴ J. Jeremias, *Der Zorn Gottes im Alten Testament*.

¹⁹⁵ A.a.O. S. V.

¹⁹⁶ A.a.O. S. 15-120.

¹⁹⁷ A.a.O. S. 121ff.

¹⁹⁸ A.a.O. S. 196.

erwähnten Publikationen mit der unüberschaubaren Fülle von Arbeiten zu anderen Themen der alttestamentlichen Wissenschaft vergleicht. Ja, es ist geradezu verblüffend, dass viele grosse Exegeten gerade des deuteronomisch-deuteronomistischen Schrifttums die Thematik des Zornes JHWHs in ihren Arbeiten kaum ansprechen.¹⁹⁹ Zugleich ist es unübersehbar, dass seit den theologischen Gesamtentwürfen W. Eichrods oder O. Prockschs, die die Thematik des Zornes in ihre Gesamtentwürfe integriert hatten, die neueren Entwürfe einer AT-Theologie auf den Zorn eigentlich nicht mehr eingehen. Man wird so auch nicht von einem eigentlichen anerkannten Forschungsstand sprechen können, zu verschiedenartig sind die einzelnen Beiträge in Thematik, Methode und theologischer Ausgangsposition. Erst recht fehlen für viele Textbereiche des Alten Testaments Untersuchungen der Zornes-Thematik, die die diachrone Dimension beachten. Anfänge sind zwar mit den Publikationen von K. Latvus und S. Joo für das dtr Schrifttum gemacht worden, aber sie decken damit nur einen zwar wesentlichen, aber doch beschränkten Teil des alttestamentlichen Kanons ab.

Dennoch fallen in der bisherigen Forschung am Thema des Zornes Gottes verschiedene Faktoren auf. Erstens sicherlich der durch die Häufigkeit der Belege gegebene Umstand, dass der Zorn JHWHs bisher zu einem grossen Teil in der Auslegung des deuteronomisch-deuteronomistischen Schrifttums thematisiert wurde. Zweitens wohl auch, wie sehr vorgefasste theologische Positionen das Verständnis des Zornes Gottes beeinflussen können. So verraten etwa R.V. Tasker und H.M. Haney in ihren Publikationen eine bestimmte konservative theologische Position ebenso wie H. Ringgren seine Forschungsrichtung, wenn er den Zorn Gottes vom postulierten Bundeserneuerungsfest her verstehen will.

Schliesslich stellte sich in vielen der genannten Arbeiten auch immer wieder die Frage, wie die Thematik des Zornes Gottes mit dem Thema der Liebe und der Barmherzigkeit Gottes in Verbindung gebracht werden kann. Die Antworten auf diese Fragestellung sind dabei oftmals verschieden, ein gemeinsamer Nenner ist noch nicht sichtbar. Trotzdem wird sich jeder Studie zur Thematik des Zornes Gottes auch die Aufgabe stellen, wie Liebe und Zorn in einen theologischen Bezug zueinander gesetzt werden können.

Die Frage wird nun sein, wie unter Berücksichtigung der obigen Feststellungen die Thematik des Zornes Gottes im Alten Testament sinnvoll angegangen werden kann.

¹⁹⁹ Vgl. die Feststellung von N. Lohfink, a.a.O. S. 137: „Der Sache nach haben die klassischen Entdecker und Deuter des deuteronomistischen Geschichtswerkes – Martin Noth, Gerhard von Rad, Hans Walter Wolff, Frank Moore Cross – den Problemansatz des Werkes klar gesehen. Aber das Wort ‚Zorn‘ ist ihnen nicht über die Lippen gekommen.“

3. Belege für den Zorn Gottes im Alten Testament – ein erster Überblick und Gedanken zur damit gestellten Aufgabe

Grundsätzlich ist zunächst festzuhalten, dass es keine direkte Übereinstimmung zwischen dem deutschen Sprachgebrauch des Begriffes Zorn und dem Hebräischen gibt. Im Deutschen der Gegenwart ist man gewohnt, dass fast alle Aspekte des Zürnens mit der Vokabel „Zorn“ wiedergegeben werden können. Das Alte Testament dagegen kennt verschiedene Ausdrücke, um den Zorn oder das Zürnen zu benennen.²⁰⁰ Am häufigsten (210mal) wird das Nomen זַרַּח für den Zorn verwendet, es ist vom Verbum זָרַח abgeleitet. Diese Vokabeln bezeichnen wohl ursprünglich das „Schnauben“²⁰¹, so kann זַרַּח dann die Nase als Körperteil ebenso bezeichnen wie den Zorn als Emotion²⁰². Während das Nomen sowohl für den Zorn JHWHs als auch für menschlichen Zorn verwendet werden kann, wird im AT das Verbum offenbar nur für göttliches Zürnen verwendet.²⁰³ Als zweithäufigster Begriff (118mal) für den Zorn ist זַרַּח besonders als „Zornesglut“ zu verstehen, zu nennen²⁰⁴. Im Weiteren werden die Wurzeln זָרַח („verwünschen“ / „schelten“; 22mal als Nomen, 12mal Verbum), זָרַח („toben“ / „wüten“; 9mal Nomen, 3mal Verbum), חָרָה („heiss sein“ / „erregt sein“ / „zornig werden“; 47mal Nomen, 89mal Verbum), כָּעַס („unmutig sein“ / „zum Zorn reizen“; 25mal Nomen, 54mal Verbum); עָבַר („aufbrausen“; 30mal Nomen, 8mal Verbum); קָצַף („zürnen“; 27mal Nomen, 33mal Verbum) und רָגַז („sich erregen“ / „toben“; 7mal Verbum) als Ausdrücke des Zürnens verwendet.²⁰⁵ Die verschiedenen Vokabeln können in den

²⁰⁰ Vgl. dazu und zum folgenden bes. E. Johnson, Art. זָרַח II.1, ThWAT Bd. I, Sp. 379ff.

²⁰¹ Vgl. HALAT und O. Grether / J. Fichtner, Art. זָרַח, ThWNT Bd. V., S. 392.

²⁰² Vgl. zur Symbolik der Nase auch S. Schroer / Th. Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 2005, S. 76-78. Sie weisen zudem darauf hin, dass im AT kein einziges Mal vom Zornesausbruch einer Frau die Rede sei, die entbrannte Nase demnach – im Gegensatz zur Gebärmutter – einen männlichen Aspekt Gottes verkörpere (a.a.O. S. 78).

²⁰³ E.B. Baloiian, *Anger*, nennt in der Tabelle S. 189 14 Belege für das Verbum, 210 für das Nomen. Er will an einer Stelle das Verbum auf den menschlichen Zorn beziehen und an 13 Stellen auf den göttlichen, während das Nomen 170 mal für göttlichen und 40 mal für menschlichen Zorn stünde. J. Fichtner a.a.O. nennt dieselben Zahlen, bezieht aber alle 14 Belege des Verbums זָרַח auf den göttlichen Zorn, ebenso HALAT. Der Vergleich zwischen den bei G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, genannten 14 Belegen und den Ausführungen bei E.B. Baloiian, a.a.O. S. 5f mit Anm. 24, zeigt den Unterschied darin, dass Baloiian in Ps 2,12 den irdischen König als Subjekt des Verbums זָרַח annimmt. Der MT ist zugegebenermassen schwierig, aber es erscheint doch als näherliegend, JHWH als (logisches) Subjekt der V. 11-12 zu betrachten.

²⁰⁴ Das Nomen kommt 118mal im AT vor, davon 90mal in Bezug auf den Zorn Gottes.

²⁰⁵ Vgl. E.B. Baloiian ebenda, seine Zahlen stimmen weitgehend mit denen von E. Johnson a.a.O. überein.

Texten parallel verwendet und einander als Synonyme zugeordnet werden. So ergibt sich ein relativ breites Wortfeld für den Zorn, das sich zwischen menschlichem und göttlichem Zürnen kaum unterscheidet. Das Alte Testament verwendet aber die Zorn-Vokabeln etwa dreimal so oft für den Zorn Gottes wie für den der Menschen.²⁰⁶

E.B. Baloian listet 387 Bibelverse auf²⁰⁷, auf die sich die Belege dieser Vokabeln verteilen und die sich seiner Meinung nach auf den göttlichen Zorn beziehen. Wenn man von dieser Liste nun noch diejenigen Verse abzieht, in denen die Zornes-Vokabeln nicht vorkommen, die er aber wegen des implizierten Zornes²⁰⁸ aufführt, verbleiben 373 Verse, in denen vom Zorn Gottes gesprochen wird. Interessant ist, wie sich diese Verse auf die biblischen Bücher verteilen:

Genesis	2
Exodus	8
Leviticus	2
Numeri	17
Deuteronomium	27
Josua	6
Richter	6
1. Samuel	1
2. Samuel	5
1. Könige	12
2. Könige	11
Esra	3
Nehemia	2
1. Chronik	2
2. Chronik	20

²⁰⁶ So die pauschale Angabe von E. Johnson, a.a.O. Sp. 384. E.B. Baloian, ebenda, nennt 518 Verwendungen der Vokabeln für göttlichen Zorn, 196 für menschlichen Zorn. Auch wenn man wohl – wie oben S. 27 Anm. 201 für Ps 2,12 festgestellt – über die eine oder andere Stelle anderer Meinung sein mag, wird die Größenordnung zutreffen.

²⁰⁷ A.a.O. S. 192ff.

²⁰⁸ E.B. Baloian sieht den Zorn in 1Kön 14,22; Ps 103,9; Jes 59,17; 65,5; Ez 36,5; Am 1,3. 6.9.11.13; 2,1.4.6 als „implied“ an. Dies mag vielleicht inhaltlich gerechtfertigt sein, verbietet es aber, diese Stellen in Beleglisten von Vokabeln aufzuführen. Zudem wird man dann auch fragen müssen, ob nicht auch noch an anderen Stellen ein Zürnen Gottes vermutet werden kann.

Psalmen	49
Hiob	17
Proverbia	4
Kohelet	1
Jesaja	41 (Protojesaja 21; Deuterijosaja 8; Tritojesaja 12)
Jeremia	47
Klagelieder	13
Ezechiel	43
Hosea	6
Joel	1
Jona	2
Micha	4
Nahum	3
Zefanja	5
Habakuk	3
Sacharja	8
Maleachi	1
Daniel	1

Auch wenn diese Zahlen nur quantitativ Verse zählen, lassen sich doch erste Beobachtungen machen. So fällt auf, dass ein grosser Teil der Belege auf das Deuteronomium und das deuteronomistische Geschichtswerk entfällt (69 Verse), während der Löwenanteil (165 Verse) in der Prophetie (ohne die Klagelieder) zu finden ist, wenn auch nicht gleichmässig auf die Prophetenbücher verteilt. Man wird darin einen Zusammenhang zur Gerichtsankündigung der Propheten und zur Deutung der Exilserfahrung sehen dürfen, zumal im später zu datierenden chronistischen Geschichtswerk wesentlich weniger Verse (nur 22) den Zorn Gottes erwähnen als in den parallelen Erzählungen des Pentateuch und des deuteronomistischen Geschichtswerkes. Und man wird auf der literargeschichtlichen wie theologiegeschichtlichen Ebene eine Beziehung zwischen dem deuteronomistischen Geschichtswerk und den Prophetenbüchern bzw. ihrer zumindest teilweisen deuteronomistischen Redaktion zu prüfen haben. Dennoch werden weitergehende Deutungen sich nicht einfach auf diese rein zahlenmässige Beobachtung stützen, sondern eingehender Analyse der verschiedenen Stellen bedürfen. Zudem soll damit nicht von vornherein ausgeschlossen werden, dass auch im deuteronomistischen Geschichtswerk Stellen enthalten sein

können, die schon vordeuteronomistisch vom Zorn Gottes gesprochen haben.²⁰⁹ Die Fülle des in diesem Sinne exakt zu untersuchenden Materials übersteigt allerdings den der vorliegenden Studie gesetzten Rahmen. Zudem hätte sie mit den Schwierigkeiten der in literar- und redaktionsgeschichtlicher Hinsicht in manchen Punkten²¹⁰ sehr strittigen Forschungslage zu kämpfen. Darum ist die eingehende Untersuchung der Stellen im deuteronomistischen Geschichtswerk und der Prophetie als eine noch weitgehend unerfüllte Aufgabe der alttestamentlichen Forschung zu benennen.²¹¹

Auffällig ist aber, dass nach den Prophetenbüchern und dem deuteronomistischen Geschichtswerk in den Psalmen die nächstgrösste Zahl an Versen (49) vom Zorn Gottes spricht. Nachdem die bisherigen Forschungsbeiträge zum Zorn Gottes im Alten Testament, soweit sie überhaupt auf einzelne Stellen eingegangen sind, sich primär auf die Prophetie oder das deuteronomisch-deuteronomistische Schrifttum bezogen haben, erscheint es nun sinnvoll, die Belege für den göttlichen Zorn im Psalter zu untersuchen, zumal dies bisher kaum getan worden ist.²¹² Dies bietet einerseits die Möglichkeit, Stellen zu analysieren, die nicht schon vorab zum deuteronomisch-deuteronomistischen Schrifttum oder vermuteten deuteronomistischen Redaktionen von Prophetenbüchern gehören, andererseits bleibt die Aufgabe auch in ihrem Umfang einigermassen überschaubar.

Es werden nun also im folgenden zunächst die Belege für den Zorn Gottes im Psalter studiert. Danach wird in einem zweiten Schritt zu fragen sein, ob und welche Bezüge zwischen den Ergebnissen dieser Studie im Bereich des Psalters und weiteren alttestamentlichen Texten einerseits sowie der altorientalischen Umwelt andererseits sich ergeben.

²⁰⁹ Vgl. die diesbezügliche Vermutung von N. Lohfink, a.a.O. S. 141.

²¹⁰ Es sei dazu nur schon auf die heute erneut aufgeworfenen Fragen zur Hypothese eines DtrG hingewiesen. Die Veranstalter und Herausgeber der Beiträge des Heidelberger Symposiums „Die deuteronomistischen Geschichtswerke in Genesis bis 2. Könige. Neue redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur jüngsten ‚Deuteronomismus‘-Diskussion“ von 2005 formulieren es so: „In der gegenwärtigen Forschung begegnen daher, abgesehen von punktuellen Veränderungen des Noth’schen Modells, zahlreiche redaktions- und religionsgeschichtliche Neuansätze. Dabei finden schon vor und neben Noth vertretene Hypothesen, zumal das Modell eines Hexateuchs, wieder verstärkt Berücksichtigung.“ (M. Witte / K. Schmid / D. Prechel / J.C. Gertz (Hgg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke, Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur ‚Deuteronomismus‘-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365, Berlin / New York 2006, S. V).

²¹¹ Einen Anfang hat immerhin K. Latvus, *God, anger and ideology*, gemacht.

²¹² In diesem Punkte liegt denn auch eine Schwäche von R. Miggelbrink, a.a.O., der in seiner breit angelegten Besprechung des alttestamentlichen Materials den Psalmen lediglich knapp zwei Seiten einräumt (S. 135f) und dabei sehr summarisch bleibt.

Zusätzlich ist methodisch festzuhalten, dass die Belege der hebräischen Vokabeln für den Zorn als Ausgangsbasis der Studie zu gelten haben, da sich ja, wie eingangs dargestellt, der deutsche und der hebräische Sprachgebrauch nicht vollständig entsprechen. Darum ist da vom Zorn Gottes zu handeln, wo die Texte selbst diesen auch wirklich benennen. Alles andere, wie etwa Bezüge auf einen „implizierten Zorn“²¹³, würde bereits auf Interpretationen der Texte aufbauen.

²¹³ Dies in Abgrenzung zu E.B. Baloiian, *Anger*, der an mehreren Stellen den göttlichen Zorn als „implied“ erkennt und diese Stellen mit für seine Untersuchungen und Statistiken heranzieht.

II GOTTES ZORN IN DEN PSALMEN

1. Vorbemerkung

Die Forschung an den Psalmen hat heute eine fast unüberschaubare Breite angenommen. Ihre Ergebnisse divergieren zum Teil beträchtlich und stehen manchmal in heftigem Widerspruch zueinander.¹ Hinzu kommt die grundsätzliche Frage der Betrachtungsweise der Psalmen: Soll man primär den einzelnen Psalm als eigenständigen Text betrachten, oder soll der vorliegende Endtext des ganzen Psalters als eine kompositionelle oder auch literarische Einheit betrachtet werden?

Nebst dieser vielfach divergierenden Thesen und Forschungspositionen zeigen die aktuellen Publikationen auch, dass derzeit sehr Vieles im Fluss ist. Gleichzeitig erscheinen sodann verschiedene neue Kommentare zu den Psalmen, die aber noch nicht alle abgeschlossen vorliegen. Es kann in Betracht dieser Sachlage nun nicht darum gehen, alle diese vielfältigen Fragestellungen in der Psalmenforschung zu besprechen. Es muss vielmehr genügen, die Relevanz der gegenwärtigen Forschungsdiskussionen für die vorliegende Aufgabe zu bedenken:

Der Blick auf die Forschungsgeschichte zeigt dabei in den letzten zwei Jahrzehnten einen starken Wandel der Perspektiven, insofern früher in der Psalterexegese das Augenmerk besonders dem einzelnen Text galt, nach dessen „Sitz im Leben“ gefragt und gesucht wurde. Gegenwärtig richtet sich das Interesse stark auf die Frage der Kompositionsgeschichte des Psalters, und so werden die einzelnen Psalmen viel mehr im Blick auf ihre Stellung im Psalter und ihre Bezüge zu den Nachbartexten und den grösseren Einheiten des Psalters befragt. Wohl am besten fassbar ist diese Forschungsrichtung in den Kommentaren von E. Zenger und F.-L. Hossfeld, die die Ergebnisse ihrer Studien zur Kompositionsgeschichte des Psalters in ihrer Psalmenkommentierung beispielhaft aufgreifen.² Sie skizzieren dabei eine Entstehung des Psalters um den Kern des „Elohistischen Psalters“ Ps 42-83, der seinerseits auf verschiedene kleinere Psalmensammlungen zurückginge.

¹ Vgl. dazu etwa die Bemerkung zu den Datierungen bei F.-L. Hossfeld / E. Zenger, *Psalmen 1–50*, NEB, Würzburg 1993, S. 22, die festhalten, dass „angesichts der grossen in der Psalmenforschung der letzten hundert Jahre aufgetretenen Gegensätze in der Datierung der Psalmen, in der beinahe alle nur denkbaren Positionen vorgetragen wurden“ nun die Forderung nach Einzeluntersuchungen erhoben worden sei.

² Eine übersichtliche Darstellung der Kompositions- und Redaktionsgeschichte des Psalters nach dem Modell von E. Zenger / F.-L. Hossfeld findet sich in E. Zenger (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart⁷2008, S. 364-366.

Die Forschung hat allerdings diesbezüglich noch keinen Konsens gefunden³, und es wird generell die Frage zu stellen sein, wie die Existenz von Teilsammlungen methodisch nachgewiesen werden kann.⁴

Damit stellt sich nun die Frage, wie angesichts dieser Forschungslage eine Studie der vom Zorn Gottes sprechenden Psalmen angepackt werden kann. Festgehalten werden kann dabei zuerst, dass in allen diesen redaktions- und kompositionsgeschichtlichen Modellen doch davon ausgegangen wird, dass eine Mehrzahl der Psalmen ursprünglich als Einzeltexte existiert haben – auch wenn gewiss einzelne Psalmen aus buchkompositorischen Gründen verfasst sein mögen. Für den Zweck dieser Untersuchung genügt es folglich, im Wissen um die Schwierigkeiten der gegenwärtigen Forschungslage, in einem ersten Schritt die einzelnen vom Zorn Gottes sprechenden Stellen je für sich zu betrachten und Sinn und Bedeutung der jeweiligen Nennung des göttlichen Zornes zu erheben. So gilt es also den Einzeltext in den Blick zu nehmen und womöglich zeitlich und literarisch einzuordnen. In einem zweiten Schritt wird dann zu fragen sein, wo sich grössere Zusammenhänge abzeichnen und ob allenfalls der Zorn Gottes im Psalter eine Bedeutung für die Kompositionsgeschichte hat oder umgekehrt im Zuge der Komposition des Psalters die den Zorn Gottes nennenden Stellen ihrerseits neu gedeutet worden wären. Auf eine weitere, eingehende Diskussion der verschiedenen aktuellen Wege der Psalmenforschung kann an dieser Stelle demnach verzichtet werden, hingegen sind die einzelnen Texte mit ihren Bezügen untereinander einerseits sowie zum gesamten Alten Testament andererseits in den Blick zu nehmen.

³ Vgl. dazu M. Millard, *Art. Psalter*, www.wiblex.de, Abschnitte 2 und 4.

⁴ Üblicherweise werden Vorläufersammlungen des Psalters aufgrund von redaktions- bzw. literarkritischen Modellen, der beobachteten Verkettung von Psalmen untereinander oder aber aufgrund formgeschichtlicher Modelle rekonstruiert. Die drei Methoden können gewiss ineinandergreifen, sie stossen aber alle auch an Grenzen, wenn etwa die Häufung weit verbreiteter Begriffe oder Sprachformen zu Begründung herangezogen werden. Dasselbe gilt für das Postulat von Psalmen-Clustern. Methodisch ist demnach hier das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Ebenfalls mit einer gewissen Zurückhaltung zu verwenden sind die Befunde der Textüberlieferung. Zwar spricht der Umstand, dass in den Qumran-Texten der Psalter einen kleineren Umfang hat und andere Texttraditionen ebenfalls vom masoretischen Text abweichende Fassungen bieten dafür, mit einer bis weit in die frühjüdische Zeit hinein fliessenden Überlieferung zu rechnen. Die genauen Umstände dieser Textüberlieferung bleiben aber doch meist unklar und es ist zudem mit einer gewissen Zufälligkeit der Textüberlieferung zu rechnen.

2. *Das Material*

In 27 Psalmen wird ein- oder mehrmals ausdrücklich von Gottes Zorn gesprochen. Bereits ein erster flüchtiger Blick auf die fraglichen Stellen zeigt, dass es sich jeweils um recht verschiedene Zusammenhänge handelt: Einmal geht es um den Zorn Gottes gegen die Widersacher seines Königs (Ps 2 und 110), ein andermal um den Ruf des angefeindeten Beters, JHWH möge seinen Feinden zürnen (z.B. Ps 59 oder 69), dann wieder um die als Gottes Zorn erfahrene Notlage (z.B. Ps 6 und weitere), dann wiederum um den Zorn gegen Israel (Ps 89), um Reflexionen über Gottes Zorn im Verhältnis zu seinen anderen Wesenszügen (Ps 30) oder überhaupt den Bezug seines Zornes zum menschlichen Leben und Sterben (Ps 90). Es zeigt sich also ein theologisch weit gespannter Themenkreis in diesen Stellen. Dies soll nun nachgezeichnet werden, indem die Psalmen in ihrer kanonischen Reihenfolge gemäss dem Masoretischen Text durchgegangen werden. Eine systematisierende Übersicht der Befunde wird dann anschliessend zu erarbeiten sein.

2.1. *Psalm 2: Gottes Zorn gegen die Widersacher seines Königs*

In Psalm 2 finden sich die ersten Belege für den Zorn Gottes im Psalter. Zweimal wird vom יָאֵלֹהִים JHWHs gesprochen, zuerst in Vers 5 und dann in Vers 12. Dieser Zorn richtet sich demnach gegen die Widersacher seines auf Zion eingesetzten Königs. Diesem gibt JHWH Rückhalt, der sich darin äussert, dass der König (vgl. V. 8) von JHWH die Herrschaft über die ganze Erde erbitten kann und alle seine Feinde wie Tonkrüge zerschmettern wird (V. 9).

Der Psalm erscheint als recht gut erhalten. K. Seybold etwa spricht von einer „sehr ebenmässigen Struktur“, die an einigen Stellen von sekundären Interpretamenten gestört werde.⁵ Insbesondere geht es dabei um den pro-saischen Zusatz in 2b, wie auch um 7aα und 8aα und den Nachsatz in 12b. Wenn auch die von Seybold aus metrischen Gründen in 7 und 8 vermuteten Zusätze gemäss H.-J. Kraus als Ausdruck eines „unerhört bewegten“ Psalms verstanden werden können⁶ und darum nicht als sekundär betrachtet werden müssen, so ist es doch naheliegend, dass in 2b „gegen JHWH und gegen seinen Gesalbten“ als (erklärender) Zusatz zu verstehen sein dürfte.

Schwieriger gestaltet sich eine Entscheidung bezüglich des Schlusses: Will man mit E. Zenger bereits ab V. 10 aufgrund des thematischen Wech-

⁵ Komm. S. 31.

⁶ Komm. S. 145.

sels eine „redaktionelle Erweiterung“ vermuten⁷, oder will man mit H.-J. Kraus auch den ganzen V. 12 als Ausdruck der „positiven Existenzmöglichkeit“ und „hellen Klang“ zum ursprünglichen Psalm zählen?⁸

Die Entscheidung in dieser Frage hängt stark davon ab, wie man sich Herkunft und ursprünglichen Sitz im Leben dieses Psalms vorstellt⁹. Die Datierung und Einordnung des Psalms ist denn auch sehr umstritten. Gegenwärtig scheinen Spätdatierungen üblich zu sein¹⁰, nachdem der Psalm über lange Zeit als Zeugnis des königszeitlichen Königs-, wenn nicht sogar Inthronisations-Rituals verstanden wurde.¹¹

Beispielsweise vertritt M. Marttila die Auffassung, dass der Grundbestand V. 1-9 des Psalms aus der Zeit um 300 v.Chr. stamme und die Endgestalt um das Jahr 200 v.Chr. zu datieren sei.¹² Andererseits hat E. Otto ausführlich die Berührungen mit ägyptischer und assyrischer Königsideologie nachgezeichnet und datiert Ps 2,1-9 darum in die neuassyrische Zeit.¹³

Für beide Sichtweisen lassen sich so vielfältige Argumente finden. Mit Recht wird auf die Parallelen zu ägyptischen und mesopotamischen Königstexten verwiesen, die ganz ähnliche Vorstellungen des von seiner Gottheit zum Weltenherrscher bestimmten Königs ausdrücken.¹⁴ Für das Zerschmeissen der Töpfe von V. 9 hat B. Becking eindeutig mesopotamische Parallelen aus der Sargonidenzeit nachgewiesen.¹⁵ Er spricht davon, dass insbesondere in dieser Epoche ebendiese Ausdrucksweise als literarischer Topos fassbar sei.¹⁶ Und ebenso ist ihm darin recht zu geben, dass die so oft als Argument für eine späte Entstehung angeführten Aramaismen (רַגְוּ)

⁷ *Psalmen 1–50*, NEB, S. 50f.

⁸ A.a.O. S. 145.

⁹ Vgl. zur Forschungsübersicht und Analyse des Psalms ausführlich M. Saur, *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie*, BZAW 340, Berlin 2003, zu Psalm 2 bes. S. 25ff.

¹⁰ Vgl. etwa Zenger / Hossfeld, NEB, S. 51, M. Oeming, Komm. S. 61f, E. Gerstenberger, FOTL S. 48f.

¹¹ Vgl. etwa H.-J. Kraus, Komm. S. 145f; mit vorexilischer Entstehung rechnet auch K. Seybold, Komm. S. 31.

¹² M. Marttila, *Collective Reinterpretation in the Psalms*, FAT 2. Reihe Bd. 13, Tübingen 2006, S. 186.

¹³ E. Otto, *Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten*, in: E. Otto / E. Zenger (Hg.), „Mein Sohn bist du“ (Ps. 2,7). *Studien zu den Königspsalmen*, SBS 192, Stuttgart 2002, S. 33-65. Zur Datierung vgl. S. 51.

¹⁴ Vgl. etwa SAHG 103f oder 106; ausführlich auch E. Otto, a.a.O.. Er nennt unter anderem aus Ägypten die Anerkennung des Königs als geliebter Sohn der Gottheit durch Amun (S. 35), die Zusage der Weltherrschaft (S. 41); aus Assyrien das Bild des Hirtenstabes (S. 44f), das Zerschlagen der Töpfe (S.47f), die Verschwörung der Völker (S. 48f).

¹⁵ B. Becking, *Wie Töpfe sollst du sie zerschmeissen*, ZAW 102 (1990), S. 59-79.

¹⁶ A.a.O. S. 78.

V.1; רעע V.9; evtl. בר V. 12¹⁷) schon in der späteren Königszeit möglich sind¹⁸, zumal durch die politische Situation zwangsläufig Kontakt zum syrisch-mesopotamischen Sprachraum bestand.

Andererseits ist festzuhalten, dass der erhaltene Text keine Möglichkeit bietet, etwa den Ablauf eines Krönungsrituals oder einer Inthronisationsfeier zu rekonstruieren.¹⁹ Es legt sich also der Gedanke nahe, dass der Grundtext 2,1-9 in der späten Königszeit entstand und eine Gegenposition zu den Herrscherlegitimationen der die Weltgeschichte dominierenden Grossmächte formulierte. Ein exilisch-nachexilischer Redaktor gab ihm aber mit den Schlussversen 10-12a eine andere Ausrichtung in einer Zeit, als das davidische Königtum der Vergangenheit angehörte²⁰. Im Zusammenhang mit der Endredaktion bzw. Sammlung des Psalters wäre dann wohl der auffällige Schluss in 12b hinzugetreten, der Ps 2 mit Ps 1 verbindet.²¹ Im Zuge einer solchen Entstehungsgeschichte des 2. Psalms wäre dann auch die Wiederaufnahme des Themas des göttlichen Zornes in V. 12 in Entsprechung zu V. 5 als Ausdruck der kunstvollen, redaktionellen Komposition²² zu verstehen, die aber mit V. 10-12 den in V. 5 als gegen die Gegner seines konkreten – heute auf Zion eingesetzten – Königs gerichteten Zorn JHWHs allgemein auf jene umlenkt, die von JHWHs Wegen abweichen. Insofern ist auch in Ps. 2 eine kollektivierende Redaktion zu beobachten, die den ursprünglich auf eine Einzelperson – den König – bezogenen Text für ein Kollektiv öffnet.²³

Im Horizont des spätkönigszeitlichen Psalms richtet sich der in V. 5 genannte Zorn gegen die konkreten Feinde des Königs. Er trifft jene, die sich der „Satzung“ (V. 7) JHWHs widersetzen, er vernichtet sie, so wie Tonkrüge zerschmettert werden. Wenn dies im spätkönigszeitlichen Kontext durchaus als eine reale politisch-militärische Hoffnung gemeint sein konnte, so verschiebt sich der Horizont bereits mit der messianischen Redaktion V. 10-12a: Der ursprünglich im politischen Kontext, ägyptischen und assyrischen Parallelen²⁴ entsprechend, geschilderte Zorn JHWHs gegen die

¹⁷ בר fällt als Aramaismus weg, wenn man den Text gemäss Bertholet konjiziert (vgl. oben Anm. 4).

¹⁸ A.a.O. S. 79.

¹⁹ Vgl. schon H.-J. Kraus, Komm. S. 145f, der aber die Konsequenzen dieser Feststellung mit dem Postulat einer alljährlichen Begehung der Thronbesteigung zu vermeiden sucht.

²⁰ Diese Redaktion dürfte mit der von Ch. Rösel beschriebenen „messianischen Redaktion“ zu verbinden sein, vgl. Ch. Rösel, *Die messianische Redaktion des Psalters*, CThM.BW 19, Stuttgart 1999, bes. S. 102-105.

²¹ Vgl. dazu ausführlich E. Zenger, *Psalmen 1–50*, NEB, S. 45ff und S.51.

²² Vgl. E. Zenger, S. 49f.

²³ Zum Phänomen der Kollektivierung vgl. ausführlich M. Marttila, *Collective Reinterpretation in the Psalms*.

²⁴ Vgl. zu diesen Motiven und ihren Parallelen im altorientalischen Kontext auch ausführ-

Feinde seines Königs und seines Volkes, der seine Umsetzung in konkreten Siegen auf dem Schlachtfeld hätte haben können,²⁵ rückt auf die eschatologische Ebene des Weltenherrschers JHWH und seines messianischen Königs. Die politisch-militärische Dimension des Psalms tritt in den Hintergrund, mit der weisheitlich anmutenden Ermahnung zur Erkenntnis (שכל Hi. V. 10) wird zu Einsicht und Gottesfurcht aufgerufen und damit auch eine Leseanleitung für die nachfolgenden Psalmen geboten²⁶. Beunruhigend bleibt dabei, dass von JHWHs Zorn gesagt wird, es brauche nur wenig, ihn zu entflammen (V. 12). Dies Wenige ist, gerade auch im Zusammenhang zu Ps. 1, aber wohl eher im individuellen ethisch-religiösen Fehlverhalten des nachexilischen Gläubigen zu suchen als im militärisch-politischen Kontext der Völkerwelt. Letztlich wird nochmals die Wahl verdeutlicht, die zwischen der segensreichen Beachtung der Thora einerseits und dem Abweichen von den Wegen JHWHs besteht. So bezieht sich der durch dies Wenige erregte Zorn auf das Schicksal des einzelnen Individuums, dem in der Folge die strafende Wirkung ebendieses Zorns droht. Anschauungsmaterial dafür bieten nachfolgende Psalmen wie etwa Psalm 6.

2.2. Psalm 6: Krankheit als Erfahrung des Zornes

Psalm 6 gilt in den Kommentaren als Klagepsalm eines Einzelnen. E. Gerstenberger etwa präzisiert dies dann noch dahingehend, dass es ein Klage lied in der Krankheitssituation sei.²⁷ Offenbar wird die nicht näher erkennbare Krankheit vom Beter als Folge des göttlichen Zornes erfahren, den in V. 2 wird Gott in der Form der negativen Bitte angerufen, von seinem Zorn abzusehen. Offenbar befindet sich der Beter in der Situation einer Krankheit (V. 3b Bitte um Heilung (Wurzel רפא)) und sieht sich dem Tode nah (V. 5-6). Diese Notlage wird im einleitenden V. 2 als durch den Zorn JHWHs bedingt bestimmt. Der Grund dieses göttlichen Zornes, der den Beter in Todesgefahr bringt, ist aber nicht näher ausgeführt. Dass die Gründe für den Beter nicht offen liegen, zeigt sich auch am anklagenden Ton von V. 4.²⁸ Aufgrund dieser Tatsache verbietet es sich auch, den Psalm als Busspsalm zu verstehen, wie es in der christlichen Auslegungstradition lange Zeit üblich war.²⁹

lich M. Saur, *Königpsalmen*, S. 29-37.

²⁵ Festzuhalten ist mit M. Saur, a.a.O. S. 35, dass die im Psalm postulierte Weltherrschaft des Königs auf dem Zion den tatsächlichen Verhältnissen widersprach. Vielmehr wird der potentielle Machtbereich des Königs dem Machtbereich seines Gottes JHWH angeglichen.

²⁶ Vgl. zur theokratischen und eschatologischen Tendenz des Psalms wie seiner programmatischen Funktion für die Psalterlektüre auch M. Saur, a.a.O. S. 37ff.

²⁷ E. Gerstenberger, *Psalms I*, FOTL, S. 62.

²⁸ Zu V. 4 als Anklage vergleiche E. Zenger, *Komm. NEB z.St.* S. 69.

²⁹ Eine solche Deutung vertritt etwa A. Deissler, *Die Psalmen*, Düsseldorf 1964, ⁷1993,

Überraschenderweise erscheinen dann in V. 8b nicht näher identifizierbare Gegner. Man mag darum fragen, wer oder was denn nun der eigentliche Grund für die Not oder die Krankheit des Beters sei. Anzunehmen ist, dass die Krankheit als solche als Ausdruck des göttlichen Zornes zu deuten ist, und die Gegner sich sozusagen sekundär als Bedränger hinzugesellt haben. Die ganze Szenerie erinnert so auch an die Schilderungen im Hiobbuch, wo für Hiob die Gründe des göttlichen Zornes ebenfalls offen bleiben und die Vorwürfe der Freunde zu seinem Schicksal erschwerend hinzukommen.

Diese geläufige Interpretation wird allerdings von F. Lindström in Frage gestellt, der den von Gottes Zorn sprechenden V. 2 als redaktionelle Hinzufügung zum ursprünglichen Psalm 3-11 betrachtet³⁰ und infolgedessen die Frage aufwirft, aus welchen Gründen der spätere Redaktor den Zorn Gottes als Interpretament der offenbar grundlosen Krankheit des Beters hinzuzieht. Nachdem in V. 3-11 kein triftiger Grund im Sinne einer Vergeltung von Schuld gefunden werden kann, nimmt Lindström an, dass im ursprünglichen Psalm die Krankheit als Ausdruck der Gottverlassenheit verstanden wurde³¹ und der Redaktor diese Gottverlassenheit mit dem Motiv des göttlichen Zornes interpretiert, letztlich um gegen eine Logik der individuellen Vergeltung zu protestieren.³²

Ob allerdings V. 2 wirklich vom Rest des Psalms zu trennen ist, bleibt fraglich. Mit V. 2 ergeben sich drei regelmässig erscheinende Psalmstrophen (I: V. 2-4 Klage mit Notschilderung; II: V. 5-8 Bitte um das Ende der Not; III: V. 9-11 Vertrauensbekenntnis mit Erhörungsgewissheit), sprachliche oder inhaltliche Gründe für eine literarkritische Trennung sind nicht zu erkennen. Die Sprache des ganzen Psalms wirkt ohnehin formelhaft³³ und spricht für eine für den ritualisierten Gebrauch gedachte Komposition³⁴. Insofern erscheint es als wahrscheinlicher, die Erwähnung des göttli-

Paperback 2002, S. 45.

³⁰ F. Lindström, *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*, CB OT Series 37, Stockholm 1994, S. 130-133.

³¹ Vgl. die Erörterungen a.a.O. S. 145-149.

³² A.a.O. S. 149: „... we must consequently emphasize that the motif of wrath functions as a protest against the application of individual retribution as an interpretive model of the religious dimensions of suffering.“

³³ Vgl. E. Zenger, a.a.O. S. 68.

³⁴ Dies erklärt auch, warum kein spezifisches Krankheitsbild geschildert wird. Der Psalm soll so möglichst vielen Kranken Identifikationsmöglichkeiten bieten und schildert eine typische Krankheitssituation. Dies lässt dann auch die interessante These von U. Bail, *Gegen das Schweigen klagen, Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998, wonach Psalm 6 die Klage einer vergewaltigten Frau sei, als etwas zu eng gefasst erscheinen. Dass Ps 6 auch für die Klage einer vergewaltigten Frau in ihrem Leiden, ihrer Not und ihrer Scham offen ist, leuch-

chen Zornes nicht als Ausdruck von Protest, sondern als Parallelsetzung zur Gottverlassenheit zu verstehen. Der Psalm 6 schildert insofern die dem Betroffenen als unbegründet erscheinende Leidenserfahrung als Folge des göttlichen Zornes und der Gottverlassenheit. Nachdem im Psalm zuerst explizit der Zorn (V. 2) und erst später die Gottesferne in indirekter Weise (V. 5 in der Bitte um Rückkehr) zum Ausdruck kommt, ist anzunehmen, dass ebendiese Gottesferne als Folge und Ausdruck des göttlichen Zürnens zu verstehen ist. Für die Frage nach dem göttlichen Zorn bleibt damit festzuhalten, dass in Psalm 6 Krankheit als Ausdruck des – offenbar unbegründeten – Zornes JHWHs verstanden wird.

Zugleich erscheint der Zorn in V. 2 im Zusammenhang des Strafens (יִכָּהּ Hi. / יִסֵּר Pi.). Er rückt damit in einen rechtlichen und erzieherischen Kontext, auch wenn über die konkreten Gründe dafür nichts ausgesagt wird. Im Gegenteil, nach dem klagend-vorwurfsvollen Ton von V. 4 zu schliessen, erfährt der Beter die Strafe als unbegründet, was die Notlage eher akzentuiert.

2.3. Psalm 7: Gottes Zorn gegen die Feinde des Beters

Ein weiteres Beispiel für JHWHs Zorn findet sich in Psalm 7. Dieser Psalm gilt, von der offensichtlich sekundären Überschrift in V. 1 abgesehen, weiterhin als einheitlicher Text³⁵ und weist einen klaren Aufbau auf.³⁶ Grössere Differenzen im Verständnis dieses Textes zeigen sich allerdings bei der Frage nach der Einordnung und Herleitung des Psalms. Mit E. Gerstenberger kann man zwei Grundpositionen unterscheiden³⁷: Einerseits jene, die den Gebrauch im Zusammenhang eines Ordal-Verfahrens annehmen, andererseits jene, die auf ein Gottesgericht am Tempel verweisen. Verschiedentlich wurde zudem ein Bezug zu den Ritualen im Zusammenhang des sakralen Königtums postuliert, so etwa bei G. Widengren, der den Psalm als vom König bei den Ritualen des Neujahrsfestes gesprochenen Weckruf an die schlafende Gottheit versteht.³⁸

tet ein, doch braucht dies nicht die einzige Identifikationsmöglichkeit zu sein. Vielmehr dürften verschiedene Menschen in ihrer je individuellen Notlage den 6. Psalm rezipiert haben.

³⁵ Vgl. F.-L. Hossfeld, Komm., NEB S. 71.

³⁶ Vgl. die Darstellung bei B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 143: Eingangsbitten mit Invocatio V. 2-3; Unschuldsbeteuerung V. 4-6; Gerichtsappellation und Gerichtsdoxologie V. 7-12; Beschreibung des Frevlers V. 13-16; Lobversprechen V. 18.

³⁷ Komm. S. 65f.

³⁸ G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955, S. 67f.

Zweifelloos ist der Psalm voller liturgisch geprägter Formeln. Nachdem aber die Institution eines eigentlichen Tempelgerichtes kaum nachweisbar ist,³⁹ und die Vorschriften für die Einholung eines Gottesurteils im AT selber⁴⁰ nicht unbedingt der Szenerie von Psalm 7 entsprechen⁴¹, ist kaum an einen konkreten Sitz im Leben des Psalms im Bereich der Rechtsprechung zu denken. In seiner liturgischen Geprägtheit und mit all seinen Bezügen zur weisheitlichen Literatur besonders in den Versen 11-17⁴² erscheint Psalm 7 vielmehr als ein Gebetsformular, das dem einzelnen Beter je in seiner individuellen Not zur Verfügung steht⁴³, ohne dass die jeweilige Verfolgung näher konkretisiert würde. Dieser Beter fordert nun in V. 7 Gott auf, aufzustehen und sich im Zorn gegen seine Verfolger zu wenden.

Im Verlauf des Psalms wird dabei mehrfach Gottes Gerechtigkeit angesprochen (V. 7b.10b.12a.18a). Damit erscheint der in V. 7a angerufene Zorn JHWHs als der Zorn des Richters, der sich gegen die Übeltäter wendet, denn der Psalmbeter beteuert ja seine Schuldlosigkeit. Wer ihn bedroht und verfolgt, steht demnach auf der Seite des Unrechts, und dieses Unrecht soll in seiner Totalität auf den Verfolger selbst zurückfallen (vgl. V.13-17). Diese, in der Art des weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs gezeichnete Bestrafung des frevelnden Verfolgers wird durch den göttlichen Richter in seinem Zorn bewirkt. Der Zorn ist damit nicht einfach Ausdruck eines Affektes und schon gar nicht einer blinden Wut, sondern ein Aspekt der Gerechtigkeit.⁴⁴ Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Be-

³⁹ Vgl. E. Gerstenberger, Komm. S. 66: „Unfortunately there is no trace in the OT or in legal documents of the ancient Near East of any such juridical institution or procedure connected with the sanctuary.“

⁴⁰ Vgl. etwa die Fälle Num 5,11-31 (Verdacht des Ehebruchs) oder Dtn 17,8-13 (unklare Fälle von Tötung, Streit um Besitz, anderweitige unklare Streitsachen).

⁴¹ So bleibt trotz aller bildhaften Ausdrücke für die Gefährlichkeit des Feindes in Psalm 7 der Grund für die Verfolgung unklar, insbesondere ist kein Hinweis auf ein konkretes Rechtsverfahren zu irgendwelchen Tatbeständen oder Beschuldigungen sichtbar. Die Formulierung einer bedingten Selbstverfluchung im Sinne eines Reinigungseides in V. 4-6 stellt B. Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 145f heraus, hält aber selber S. 146f eindeutig fest, dass anders als in konkreten Gerichtsfällen der Reinigungseid in Psalm 7 keinen entscheidenden Charakter hat, sondern dazu dient, das Eingreifen Gottes als des „himmlischen Richters“ herbeizuführen.

⁴² Vgl. etwa die Parallelen von V. 15 zu Hiob 15,35; von V. 16 zu Prov 26,27 und Koh 10,8.

⁴³ Vgl. auch E. Gerstenberger, Komm. z. St. S. 67, der von einem weiteren Personenkreis spricht, dem der Psalm so zur Verfügung stehe.

⁴⁴ Vgl. B. Janowski, *JHWH der Richter*, S. 122: „Die Metapher des Zorns steht dabei nicht für die Erwartung einer irrationalen Einzelaktion JHWHs, gleichsam eines göttlichen „Wutanfalls“, sondern für die Durchsetzung und Wahrung eines Wirkzusammenhangs, demzufolge dem Bedrängten Gerechtigkeit widerfährt – und zwar gegen alle Infragestellung durch die Frevler“.

zeichnung Gottes als eines *אל זעם בכל־יום* parallel zum *שופט צדיק* in V. 12. Wie dieser Ausdruck zu übersetzen ist, erscheint nicht ganz eindeutig: Das Gesenius-Handwörterbuch schlägt „jemandem zürnen“ vor, HALAT geht von „schelten“ und „verfluchen“ aus. Dementsprechend übersetzen die einen mit „täglich strafen“⁴⁵; andere mit „ein Gott, der an jedem Tag zürnt“⁴⁶ oder mit „Fluchgott“⁴⁷. Wenn auch ein genaues deutsches Äquivalent zu fehlen scheint, sind doch schelten, fluchen und strafen mit dem Zorn verwandte Handlungen. Wahrscheinlich ist so der Ausdruck *אל זעם* als Ausdruck des Handelns des göttlichen Richters zu verstehen, der die Richtung des in V. 7 angesprochenen Zorns ausdrückt: Der Frevler wird – wie im Folgenden V. 13ff ausdrücken – verflucht, gescholten und bestraft. Die Bezüge ebendieser Verse zur älteren Weisheit⁴⁸ lassen dabei an ein Entstehungsdatum in der späteren Königszeit denken, ebenso wie der Hinweis von B. Janowski, dass die Konzeption von JHWH als Richter in die (mittlere) Königszeit gehöre und Bestandteil der Jerusalemer Theologie sei.⁴⁹

In Psalm 7 erscheint der Zorn Gottes also als der Zorn des Richters, der ihn jeden Tag zur gerechten Bestrafung des Unrechts antreibt, ja der durch das Unrecht erregt wird. Auf den in diesem richterlichen Sinne zornigen Gott vertraut dann der zu Unrecht verfolgte Psalmbeter in seiner Not und fordert ihn zum Einschreiten auf.

2.4. Psalm 18: Der Zorn des Schöpfers

In Psalm 18 erscheint das Substantiv *אף* in V. 9 und 16 zweimal. Bevor auf diese Belege eingegangen wird, ist die Stellung der betreffenden Verse im Ganzen des Psalms zu klären: Psalm 18 weist im Ganzen des Psalters einige Besonderheiten auf. Zunächst fällt auf, dass er mit nur geringfügigen Abweichungen auch in 2Sam 22 überliefert ist. Für diese Doppelüberlieferung wurden denn auch schon ganz verschiedene Erklärungsmodelle gesucht, die man mit M. Kleer⁵⁰ in vier Argumentationstypen⁵¹ zusammen-

⁴⁵ Alte Zürcher Übersetzung, Einheitsübersetzung, rev. Lutherbibel.

⁴⁶ So B. Janowski, a.a.O. S. 97 und *Konfliktgespräche*, S. 141.

⁴⁷ K. Seybold, Komm. S. 45.

⁴⁸ Vgl. etwa Prov 10,29; 12,2; 15,29; 16,33; 26,27. Gerade das Bild der Grube in Prov 26,27 ist auch Teil der sogenannten Hiskianischen Spruchsammlung.

⁴⁹ *JHWH der Richter*, S. 119.

⁵⁰ M. Kleer, „*Der liebliche Sänger der Psalmen Israels*“, BBB 108, Bodenheim 1996.

⁵¹ A.a.O. S. 12: Es sind dies: 1. Eine Redaktion der Samuelbücher übernimmt den Psalm; 2. Die Psalterredaktion übernimmt den Text aus der Samuelüberlieferung; 3. Im Zuge einer Wachstumsgeschichte des Textes haben sich die Überlieferungen der Samuelbücher und des Psalters gegenseitig harmonisierend beeinflusst; 4. Die Redaktoren der Samuelbücher bzw. des Psalters haben unabhängig voneinander Zugang zu einer gemeinsamen Quelle.

fassen kann. Dabei basiert jedes dieser Erklärungsmodelle auf übergeordneten literar- und redaktionsgeschichtlichen Konzepten zum Psalter wie auch zur Entstehung der Samuelbücher. Diese sind allerdings vielfach umstritten und können hier nicht diskutiert werden.

Demgegenüber ist zunächst nach der Einheitlichkeit des Psalms zu fragen. Dieser zeigt Spannungen im Text, wie etwa den Wechsel zwischen der Gottesanrede in 2. Person und der beschreibenden Rede in 3. Person⁵². Hinzu kommt die – in Anbetracht der Länge des Psalms vielleicht nicht weiter erstaunliche – thematische Vielfalt des Textes. Diese Spannungen und Schwierigkeiten haben darum schon früh dazu geführt, dass eine literarkritische Teilung des Psalms versucht wurde⁵³. Der Umstand, dass die solcherart geteilten Psalmen keine sichtbaren Rahmungen aufweisen und der ganze Psalm 18 in 2Sam 22 aufgenommen wurde, lassen diesen Weg wenig wahrscheinlich erscheinen. Eher anzunehmen ist eine komplexe Wachstumsgeschichte des gesamten Psalms aus einzelnen Fragmenten, wie etwa F.-L. Hossfeld sie skizziert:⁵⁴ Demnach wäre ein ursprüngliches Sieges- und Danklied eines Königs (V. 2.33-50) durch einen ausgebauten Rettungsbericht (V. 3-20) erweitert worden. Dieser so entstandene Psalm wurde dann von deuteronomistischen Redaktoren um V. 1.21-25.51 erweitert und auf David bezogen, während eine nachexilische Redaktion mit V. 26-32 eine armentheologische Kollektivierung des Psalms bewirkte.

Die Davidisierung des Psalms bildete zugleich die Voraussetzung dafür, dass in 2Sam 22 derselbe Text sozusagen als Testament Davids eingestellt⁵⁵ und weiterüberliefert werden konnte.⁵⁶ Mit wenigen Modifikationen übernimmt M. Kleer dieses literarkritische Modell,⁵⁷ und auch M. Saur entwirft eine in Vielem ähnliche Entstehungsgeschichte des Psalms. Er rechnet aber

⁵² Vgl. dazu H.-J. Kraus, Komm. S. 284: „Die Rederichtung wechselt oft und abrupt“.

⁵³ So etwa H. Schmidt, *Die Psalmen*, HAT, Tübingen 1934, S. 26ff, der zwischen V. 31 und 32 die Grenze zweier verschiedener Psalmen (18A und 18B) zieht. Eine grundsätzlich gleiche Lösung wählte E. Baumann, *Strukturuntersuchungen im Psalter I*, ZAW 61 (1945/48), S. 131-136.

⁵⁴ E. Zenger / F.-L. Hossfeld, *Psalmen 1-50*, NEB, S. 121.

⁵⁵ F.-L. Hossfeld rechnet damit, dass bereits die deuteronomistische Redaktion von Ps. 18 diesen Schritt unternahm. Diese Annahme setzt allerdings voraus, dass die spätere armentheologische Ergänzung in 2. Sam. 22 ebenfalls vorgenommen wurde. Dies würde auch für die Redaktionsgeschichte der Samuelbücher Konsequenzen haben. M. Kleer, a.a.O. S. 27f, geht demgegenüber davon aus, dass erst ein nachdr Redaktor der Samuelbücher Ps. 18 übernahm und seinerseits in V. 1*. V. 2* und V. 51c kleinere Ergänzungen des Psalmtextes anbrachte, was doch als einfacher erscheint und darum den Vorzug verdienen dürfte.

⁵⁶ Zu den Details dieser Doppelüberlieferung vgl. G. Schmuttermayr, *Psalm 18 und 2 Samuel 22: Studien zu einem Doppeltext*, StANT XXV, München 1971, und M. Kleer, a.a.O. S. 28ff.

⁵⁷ Vgl. a.a.O. S. 26ff.

mit der Möglichkeit, dass der grösste Teil des Psalms auf das Werk einer nachexilischen Redaktion zurückgehen könnte, die sich dabei verschiedener älterer Traditionsstücke bediente und diese entsprechend bearbeitete und verknüpfte.⁵⁸

Die Erwähnung des Zornes Gottes in V. 8 und V. 16 gehört nach den Arbeiten von F.-L. Hossfeld, M. Kleer und M. Saur übereinstimmend zum Teil des Rettungsberichtes V. 3-20, der sich in V. 8-16 offenbar einer wohl schon vorexilischen Theophanieschilderung bedient. Diese muss, da V. 17 glatt an V. 7 angeschlossen werden kann, eine gewisse Eigenständigkeit besessen haben.⁵⁹ Teil dieser Theophanie ist nun Gottes Zürnen. Sie vereinigt Elemente ganz verschiedener anderer Theophanieschilderungen in sich⁶⁰ und schliesst in V. 16⁶¹ mit dem Hinweis auf das Chaoskampfmotiv. Dieses hebt die Theophanieschilderung letztlich auch auf eine mythische Ebene. Es geht also in der Schilderung von Ps. 18 nicht „nur“ um eine Erscheinung im Kontext der aktuellen, geschichtlichen oder lebensgeschichtlichen Situation des Psalmbeters, sondern seine Not wird in den Kontext der von den Chaosmächten in ihrer Existenz bedrohten Schöpfung⁶² gestellt. Die Not des Beters gewinnt so eine schon fast kosmische Dimension.

In diesem Kontext wird nun in Psalm 18 von Gottes Zorn gesprochen. V. 8 nennt bereits das Zürnen JHWHs (חרה), das die Berge zum Schwanken bringt. Während in V. 9 אף gewiss als die Nase, aus der der Rauch aufsteigt, zu verstehen ist, dürfte אף in V. 16 den Zorn JHWHs meinen, zumal אף hier in Parallele zu גערה „Schelten“ erscheint. Es zeigt sich dabei wiederum eine gewisse Ambivalenz des göttlichen Zornes, denn obwohl das Erscheinen Gottes letztlich sein Eingreifen zugunsten des Bedrängten

⁵⁸ M. Saur, *Königspsalmen*, S. 55ff.

⁵⁹ Vgl. K. Seybold, Komm. S. 81, F.-L. Hossfeld, NEB, S. 119.

⁶⁰ J. Jeremias, *Theophanie*, WMANT 10, Neukirchen ²1977, schreibt S. 37f zu Ps 18,8-16: „In diesem mächtigen Theophanietext sind ganz verschiedene Vorstellungen zu einer Schilderung des Kommens JHWHs zusammengeschmolzen worden. JHWHs Kommen mit Feuer (9) steht in keinem direkten Zusammenhang zu seinem Nahen auf sich niedersenkenden Gewitterwolken (10). Davon wieder zu unterscheiden ist sein Heraneilen im Sturmwind (11b). Mit seiner Glanzerscheinung (13a) haben vulkanische Elemente (13b) und Gewittererscheinungen (14f.) unmittelbar nichts zu tun. JHWH war nicht der Gott einer einzelnen Naturerscheinung.“

⁶¹ Mit M. Klopfenstein, *Wenn der Schöpfer die Chaosmächte „anherrscht“* (גער) und so das Leben schützt. Zu einem wenig beachteten Aspekt des Zornes Gottes im Alten Testament, ThZ 53 (1997), S. 33-43, darf man davon ausgehen, dass der ganze V.16 auf das Chaoskampfmotiv Bezug nimmt (so S. 40 mit Anm. 31).

⁶² Wenn es zutrifft, dass am Anfang des Wachstums von Psalm 18 ein Königslied stand, dann könnte hier durchaus auch ein Bezug zur von der gesamten altorientalischen Königs-ideologie postulierten speziellen Stellung des Königs in der Schöpfung zu sehen sein: Wenn der König bedroht ist, ist letztlich auch die Schöpfung bzw. die Schöpfungsordnung bedroht.

markiert⁶³, bewirkt sein Zorn nicht nur die heilvolle Abwehr und Zurückdrängung der Chaosmächte in V. 16, sondern auch das nicht ungefährliche Beben der Erde in V. 8.

Psalm 18 zeigt so den Zorn des Schöpfers, der gegenüber den Chaosmächten wirksam wird und zugleich dem bedrängten Beter Rettung verspricht. Trifft es zu, dass der Psalm mehrere Wachstumsstufen durchlaufen hat, so kommt dieses Zürnen des Schöpfers je nach Wachstumsphase einmal dem bedrängten König, dann David als literarischer Gestalt⁶⁴ wie auch dem in nachexilischer Zeit lebenden bedrängten Individuum zugute.

2.5. Psalm 21: Zorn Gottes oder Zorn des Königs als des Stellvertreters?

Auch in Psalm 21 wird in V. 10 JHWHs Zorn erwähnt. Gerade dieser Vers bietet im Zusammenhang des 21. Psalms seine Schwierigkeiten. Nebst der Frage der Übersetzung von V. 10 ist auch die Frage der literarischen Entstehung von Psalm 21 gerade hier umstritten: So will etwa der textkritische Apparat der BHS V. 10b als Glosse streichen, während die Kommentatoren verschiedene textkritische oder literarkritische Lösungen wählen.⁶⁵

Es ist sowohl aus Gründen des Metrums als auch des unvermittelten Personenwechsels und unklarer Bezüge im Textgefüge offensichtlich, dass der vorliegende masoretische Text so nicht aus einem Guss ist. H.-J. Kraus etwa korrigiert den Text durch das Streichen der Erwähnung JHWHs in V. 10 und ändert V. 10 in „Du wirst sie zum Feuerofen machen, wenn Du erscheinst, dein Zorn wird sie verschlingen und Feuer wird sie fressen“⁶⁶. Damit wäre dann nicht mehr JHWHs Zorn, sondern der Zorn des Königs gemeint. H.-J. Kraus vermutet, dass wegen der damit dem König zugeschriebenen, gewaltigen Vorstellungen der ursprüngliche Text schon früh verändert wurde.⁶⁷ Auch andere Exegeten sehen in V. 10 textliche Schwierigkeiten und suchen dafür verschiedene Lösungen.⁶⁸

Die Frage stellt sich allerdings, ob hier nicht klarer zwischen textkritischen und literarkritischen Überlegungen unterschieden werden müsste. Solche Wege suchen etwa O. Loretz, K. Seybold, E. Zenger und M. Saur.

⁶³ Vgl. M. Saur, a.a.O. S. 59: „Vom Zorn Jahwes her ergibt sich dann im folgenden die Rettung des Beters“.

⁶⁴ David ist zwar eine geschichtliche Figur, doch die Davidisierung des Psalms erfolgte lange nach der Lebenszeit des geschichtlichen Davids!

⁶⁵ Vgl. zu Psalm 21 ausführlich und mit vielfältigen Hinweisen zur Forschungsgeschichte, M. Saur, *Königpsalmen*, S. 97ff.

⁶⁶ Komm. S. 314f und S. 319 z.St.

⁶⁷ So Komm. S. 319.

⁶⁸ Die verschiedenen vorgeschlagenen Lösungen listet O. Loretz, *Die Königpsalmen. Die altorientalisch-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht*, UBL 6, Münster 1988, S. 88 auf.

O. Loretz beispielsweise rechnet mit späterer Glossierung des ursprünglichen Textes von V. 10⁶⁹; K. Seybold erkennt in V. 10 umdeutende Zusätze⁷⁰, die im Zusammenhang späterer Verwendung des ursprünglichen Königspsalms zu sehen sind, und E. Zenger postuliert in V. 10 einen Zusatz⁷¹, der den Psalm anstelle des Königs auf JHWH bezieht. M. Saur zeichnet die Entstehung des Psalms so, dass zwei vorexilische, auf den König bezogene Stücke V. 2-7 und V. 9-13 in nachexilischer Zeit einer „theokratischen *re-lecture*“⁷² unterzogen und dabei um V. 8.10ad.14 erweitert wurden.⁷³ Diese Ansätze erscheinen methodisch wesentlich besser abgestützt als irgendwelche Konjekturen des hebräischen Textes ohne hinreichende Grundlage.

Man wird also, auch wenn damit noch keine Einigkeit bezüglich der Entstehungsgeschichte des 21. Psalms besteht, doch davon ausgehen dürfen, dass ein ursprünglich auf den König bezogener Grundtext – über dessen Sitz im Leben die Forschung sich allerdings nicht einig ist⁷⁴ – in späterer – exilischer oder nachexilischer – Zeit durch die Erwähnung JHWHs umgedeutet beziehungsweise auf die neue Situation des Volkes bezogen wurde.⁷⁵

⁶⁹ A.a.O. S. 89.

⁷⁰ Komm. S. 92f. K. Seybold rechnet dabei damit, dass zunächst vom Zorn des Königs gesprochen wurde.

⁷¹ Komm (NEB) S. 143. Dieser Zusatz hätte das Element des Zornes JHWHs eingeführt.

⁷² A.a.O. S. 101.

⁷³ So die Erörterungen a.a.O. S. 99-101.

⁷⁴ Eine repräsentative Übersicht über die Forschungspositionen findet sich bei O. Loretz, *Königspsalmen*, S. 77-81. Er nennt etwa die Positionen von H. Gunkel (Feier des königlichen Hofes im Heiligtum, etwa am Geburtstag oder zum Jahresfest der Thronbesteigung des Königs); B. Duham (Ritual der Jahresfeier der Krönung); A. Weiser (Bestandteil des Krönungsrituales); M. Dahood (Danklied für Sieg des Königs); S. Mowinckel (Liturgie für einen Betttag vor dem Auszug des Königs in den Krieg); J. Becker (kollektive Deutung, Liturgie der Gemeinde in nachexilischer Zeit).

⁷⁵ Vgl. etwa O. Loretz, a.a.O. S. 93: „Ohne Zweifel ist der Grundtext von Psalm 21 vorexilischer Herkunft. Die Ergänzungen dagegen setzen eine spätere Zeit voraus, in der das im Lied besungene Königtum bereits der Vergangenheit angehörte und deshalb auch nationalisiert wurde“. In ähnlicher Weise nimmt K. Seybold, Komm. S. 92, an, dass der ursprünglich höfische Text in einer Gemeinde Verwendung fand, „die ihn mit theologischem Urteil (8), mit umdeutenden Zusätzen (in 10) und betender Aneignung rezipierte und daraus Hoffnung für ihre Zeit schöpfte (14).“

M. Saur weist a.a.O. S.111 gerade bezüglich der Erwähnung des Zornes JHWHs in V. 10 auf den Bezug zum Tag JHWHs hin: „In v10 liegt dagegen gewissermaßen im Blick auf die Gemeinde eine Abgrenzung nach außen vor: Indem hier die Vernichtung der Gegner, die das Thema von v9-13 insgesamt ist, mit Jahwes Zorn verknüpft wird und dieser Zorn als Hinweis auf den Tag Jahwes interpretiert werden kann, kommt der Rede von der Vernichtung der Gegner eine Grundsätzlichkeit zu, die darauf schliessen läßt, daß die Vernichtung der Gegner Jahwes und des Königs eine Binnenstabilisierung der Beziehung zwischen Jahwe, seinem König und dem Volk bzw. der Gemeinde zur Folge hat. Die Frage nach dem positiven Sinn von v10 führt demnach dazu, die Vernichtung der Gegner als eine Aktion im

Ob in diesem Grundtext bereits ein königlicher Zorn gegen seine Feinde erwähnt wurde oder das Stichwort des Zornes erst durch die Bearbeitung eingeführt wurde, lässt sich aber kaum sicher entscheiden.

In der Endgestalt des Psalms handelt es sich dann wiederum um den Zorn JHWHs, der sich gegen die Feinde seines „königlichen“ Volkes richtet und diesen Feinden – in endzeitlicher Perspektive des Tages JHWHs? – Vernichtung bringt.

JHWHs Zorn erscheint so in Psalm 21 als ein vernichtender Zorn, der sich gegen die Feinde des Volkes wenden möge. In dieser Ausrichtung ist der Zorn für die betende Gemeinde hilfreich, für die bedrohten Feinde aber verheerend.

2.6. Psalm 27: Die Bitte des unschuldig Angeklagten

Der vorliegende Text von Psalm 27 wirft zunächst die Grundfrage nach seiner Einheitlichkeit auf. Während in den V. 1-6 durchgängig von JHWH in der dritten Person gesprochen und ein grundsätzliches Gottvertrauen ausgesprochen wird, formulieren V. 7ff überwiegend eine dringende Bitte an JHWH in der Notlage einer falschen Anklage. Aufgrund dieser grundsätzlichen Unterschiede der beiden Teile 1-6 und 7-13 wurde schon lange die These vertreten, dass zwei ursprünglich voneinander unabhängige Psalmen durch die Redaktion des Psalters zum jetzigen Psalm 27 vereinigt wurden.⁷⁶ Mit F.-L. Hossfeld⁷⁷ und F. Lindström⁷⁸ darf auch heute davon ausgegangen werden, dass V. 7-13 ursprünglich ein selbständiges Klagelied waren, in dem der Zorn JHWHs angesprochen wird.

Aus V. 12 ergibt sich, dass der Psalmbeter sich ungerechtfertigten Anklagen gegenübersteht. Offenbar deswegen sucht er JHWHs Angesicht⁷⁹ und ruft ihn um Hilfe an (V. 8f) und bittet ihn, nicht im Zorn abgewiesen zu werden. Offensichtlich wäre eine Abweisung der Bitte um Beistand ein Akt göttlichen Zürnens, und man mag sich fragen, ob nicht bereits der Umstand der falschen Anklage auch schon Erfahrung des göttlichen Zornes ist. So versteht denn auch F. Lindström diese negativen Bitten als im Grunde

Interesse der Festigung der Gemeinschaft nach innen zu interpretieren.“

⁷⁶ So schon H. Gunkel, *Komm. z. St.*; A. Weiser, *Komm. z. St.* Demgegenüber plädiert etwa H.-J. Kraus, *Komm. S.* 364f für Einheitlichkeit, indem er in V. 1-6 den Tempel als Zufluchtsort des Angeklagten besungen sieht.

⁷⁷ *Komm. (NEB) S.* 171.

⁷⁸ *Suffering and Sin*, S. 152ff.

⁷⁹ Es ist nicht ganz klar, wie das „suchen“ V. 8 bzw. „verbergen“ V. 9 des Angesichts JHWHs genau zu verstehen ist. Ging es ursprünglich um das effektive Aufsuchen des Heiligtums, um kultisch vermittelte Rettung zu erlangen (vgl. K. Seybold, *Komm. S.* 115)? Oder ist die Ausdrucksweise als bildhafter Ausdruck für das Anrufen JHWHs und dessen Zu- oder Abwendung zu verstehen?

anklagend:⁸⁰ Der Beter sieht sich bereits von Gott verlassen und erfährt so seinen Zorn. Darum bittet er JHWH letztlich, sich ihm wieder zuzuwenden.

Auch wenn man in V. 8f das Element der Anklage nicht so klar formuliert findet, bleibt doch festzuhalten, dass JHWHs Zorn für den Beter bedeuten würde, dass er seinen Feinden schutzlos ausgeliefert wäre. Damit dies nicht eintritt, appelliert er an seinen Gott. JHWHs Gegenwart und Zuwendung bedeutet Heil und Leben⁸¹, JHWHs Zorn aber, hier nicht zuletzt im Sinne der Zurückweisung des Beters zu verstehen, versetzt den Betroffenen in Todesnähe.

2.7. Psalm 30: Für den Geheilten währt Gottes Zorn einen Augenblick

Psalm 30 gilt in der Literatur als ein typisches individuelles Danklied mit den Bauelementen der Selbstaufforderung zum Gotteslob in V. 2, der Danksagungserzählung in V. 3-4 und der Aufforderung an die Frommen zum Gotteslob in V. 5-6, ergänzt um eine zweite Danksagungserzählung in V. 7-12. Es setzt offensichtlich eine schwere Bedrohung voraus, offenbar eine lebensbedrohliche Krankheit.⁸² Gewisse Differenzen gibt es bezüglich der Datierung und der Einheitlichkeit des Psalms. Während H.-J. Kraus von einem einheitlichen Text ausgeht,⁸³ rechnet H. Spieckermann mit einer Grundschrift V. 2-4.7-13, die um die V. 5-6 ergänzt worden wäre.⁸⁴ E. Zenger⁸⁵ und B. Janowski⁸⁶ demgegenüber gehen von einem ursprünglichen Text V. 2-6 aus, der in V. 7ff fortgeschrieben worden sei. Die theologisch dichte Sprache des Psalms setzt in jedem Fall eine längere Traditionsgeschichte voraus, so dass man wohl mit einer nachexilischen Datierung zu rechnen hat. Die Frage, ob der Gottes Zorn erwähnende Zusammenhang V. 5-6 sekundär in einen Grundtext eingeschoben oder den ursprünglichen Zielpunkt eines Textes V. 2-6 bildete, hat für das Verständnis von Gottes Zorn durchaus seine Konsequenzen: Im einen Fall würde die Erfahrung der Krankheit und erfolgter Heilung als Erfahrung von Zorn und Gnade Gottes im Vordergrund stehen, im andern Fall stünde die in V. 7 angesprochene falsche Selbstsicherheit des Beters im Zusammenhang der Krankheit im Mittelpunkt und wäre erst von späteren Redaktoren in den Zusammenhang von Zorn und Gnade gestellt worden.

⁸⁰ *Suffering and Sin*, S. 157.

⁸¹ Vgl. V. 13 das Land der Lebenden.

⁸² Vgl. die verschiedenen Kommentare und K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament*, BWANT 99, Stuttgart 1973, S. 123ff, bes. S.125.

⁸³ Vgl. Komm. S. 386f.

⁸⁴ H. Spieckermann, *Heilsgegenwart*, S. 256f.

⁸⁵ Komm. (NEB) S. 186f.

⁸⁶ B. Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 270 mit Bezug auf E. Zenger.

Literarkritisch haben beide Sichtweisen Argumente für sich. Auffällig ist, dass die Sprechrichtung von V. 5-6 eine andere ist als in V. 2-4.7-13 und der Sprachstil anders ist. Dies spricht für eine sekundäre Einfügung, wohl mit weisheitlich-lehrhafter Tendenz. Andererseits könnte man auch argumentieren, dass die Besonderheiten der V.5f darin begründet wären, dass sie ursprünglich den Schluss des Psalms bildeten und so das Gotteslob als Fazit der Danksagungserzählung besonders hervorheben sollten. Letzte Sicherheit wird sich wohl nicht gewinnen lassen, doch sprechen die sprachlichen Auffälligkeiten von V. 5f ebenso wie die Berührung mit der andernorts im AT bezeugten „Gnadenformel“⁸⁷ dafür, in V. 5f ein späteres Interpretament des in V. 2-4.7-12 Geschilderten zu sehen.

Demnach ist die Erwähnung des Zornes Gottes hier nicht primär als Erfahrung der Krankheit zu verstehen, sondern als sekundäre Deutung des Geschehens. Gottes Zorn wird zur Entschlüsselung des Zusammenhanges von falscher Selbstsicherheit und Krankheit verwendet und zugleich in den Gegensatz zum Erbarmen Gottes gerückt, das um vieles grösser erscheint als der Zorn. Mit dem gemäss H. Spieckermann tempeltheologisch geprägten Nachtrag V. 5f wird der „Triumph der Gnade“⁸⁸ profilierter ausgedrückt als im Grundtext 2-4.7-13. Im Rückblick und der theologischen Deutung des Geschehens wird Gottes Zorn so zu einem Augenblick im Gegensatz zur lebenslangen Gnade.

2.8. Psalm 38: Krankheit als Folge von Gottes berechtigtem Zorn

Psalm 38 erscheint als ein Klagepsalm mit verschiedenen typischen Elementen und einem relativ klaren Aufbau. Mit F.-L. Hossfeld⁸⁹ und Ch. de Vos⁹⁰ lassen sich die folgenden Hauptteile des Psalms unterscheiden: Ein Anfangsteil V. 1-9 (Überschrift V.1, V. 2 JHWH-Anrede und Bitte, V. 3-9 Notschilderung), ein Mittelteil V. 10-15 (V. 10 JHWH-Anrede und Vertrauensäusserung, V. 11-15 Notschilderung) und ein Schlussteil V. 16-23 (V. 16 JHWH-Anrede und Vertrauensäusserung, V. 17-21 Notschilderung, V. 22f Schlussbitte).

⁸⁷ „Barmherzig und gnädig ist der Herr, geduldig und von grosser Güte“ (Ps 103,8; vgl. Ex 34,6; Joel 2,13; Jon 4,2; Ps 86,15; 145,8; Neh 9,17). Zur Gnadenformel vgl. H. Spieckermann, *Barmherzig und gnädig ist der Herr*, in: *Gottes Liebe zu Israel*, FAT 33, Tübingen 2001, S. 3-19; R. Scoralick, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, HBS 33, Freiburg 2002; M. Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt*, BWANT 160, Stuttgart 2003.

⁸⁸ H. Spieckermann, *Heilsgegenwart*, S. 262.

⁸⁹ Komm. (NEB) S. 239.

⁹⁰ Ch. de Vos, *Klage als Gotteslob aus der Tiefe*, FAT 2. Reihe Bd. 11, Tübingen 2005, S. 42.

In der Forschung wird zudem oft über einen kultischen Sitz im Leben des Psalms spekuliert,⁹¹ doch gibt der Text selber keine klaren Hinweise, so dass diese Frage hier offen bleiben kann.

Die Aussagen über die Situation des Klagenden lassen erkennen, dass der Psalmbeter an einer schweren Krankheit leidet, nichts mehr an ihm ist heil (V. 4). Das Leiden wird im Zuge der Notschilderung mit verschiedenen Bildern ausgedrückt,⁹² unter anderem dem auch aus anderen altorientalischen Kulturen bekannten Bild der Krankheitspfeile in V. 3,⁹³ ohne dass die Krankheit genau bestimmbar wäre. Nach V. 12f.20f gehört auch die Abwendung von Freunden und Angehörigen wie das Vorgehen der Feinde zur Krankheit.⁹⁴

Die Doppelung der V. 14 und 15 ebenso wie ein gewisser Widerspruch von V. 20f zum Ganzen des Psalms⁹⁵ lassen vermuten, dass redaktionelle Ergänzungen vorliegen. Mit F.-L. Hossfeld wird man annehmen dürfen, dass ein möglicherweise vorexilischer Grundtext V. 2-13.16-19.22-23 um die V. 14.20f ergänzt wurde.⁹⁶

Dieser Grundpsalm begreift die Krankheit als Folge des göttlichen Zornes (mit den Nomina קצף, חמה, זעם bezeichnet), der seinen Grund in den Vergehen (V. 4.19 חטאה, V. 5.19 עון, V. 6 אולת) des Beters selber findet. Krankheit und Leiden sind hier also die Folge der göttlichen Reaktion auf begangenes Unrecht. Diese Reaktion Gottes wird als Zorn benannt. JHWH reagiert also mit Zorn auf das böse Tun des Sünders, sein Zorn bestimmt dann auch das Ergehen des Sünders, und er dient dazu, den Menschen zur Umkehr zu bewegen.⁹⁷ Die Einsicht in die eigene Verfehlung erlaubt dem Beter offensichtlich aber auch, JHWH wiederum um Hilfe und Rettung anzuflehen (V. 16.22f).

Für die Frage nach Gottes Zorn lässt sich von Psalm 38 her also festhalten, dass Zorn die Reaktion JHWHs auf Verfehlungen darstellt und der Zorn Krankheit und Leiden zur Folge hat.

2.9. Psalm 56: Der Zorn gegen die Feinde in weltgeschichtlicher Perspektive?

Der überlieferte masoretische Text des 56. Psalms ist recht schwierig, und dementsprechend seine genaue Übersetzung und erst recht Deutung trotz

⁹¹ Vgl. dazu Ch. de Vos, a.a.O. S. 43.

⁹² Vgl. dazu die Exegese bei Ch. de Vos, a.a.O. S. 44ff.

⁹³ Vgl. dazu F.-L. Hossfeld, Komm. (NEB) S. 243.

⁹⁴ Die soziale Desintegration gehört in vielen Texten des AT zum Ausdruck der Krankheit hinzu, vgl. den Überblick bei B. Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 174-203.

⁹⁵ V. 20f setzt Schuldlosigkeit des Beters voraus, während sonst im Psalm eine Schuld anerkannt wird.

⁹⁶ A.a.O. S. 240f.

⁹⁷ Vgl. dazu auch Ch. de Vos, *Klage*, S. 45f, die sich aber gegen eine Deutung im Sinn eines strikten Tun-Ergehen Zusammenhanges abgrenzt.

der Form als Klagelied des Einzelnen in der Literatur nicht unumstritten. Seit H. Gunkel wurden vielfältige Versuche gemacht, den Text zu glätten und zu korrigieren.⁹⁸ In neuerer Zeit versuchen dagegen E. Zenger⁹⁹ und Ch. de Vos¹⁰⁰ den masoretischen Text möglichst beizubehalten, was nach der Regeln der *lectio difficilior* den Vorzug vor grösseren Konjekturen oder Korrekturen verdient.¹⁰¹

Offensichtlich ist die Bedrängnis des Psalmbeters durch Dritte der Anlass dieses Klagegebetes: Die Feinde schnappen nach ihm und kränken ihn. Dieser Not wird das Vertrauen auf Gott entgegengestellt, das die Bedrohung in einem völlig anderen Licht erscheinen lässt. Die so bedrohlichen Feinde sind nur Fleisch (V. 5), sie können dem Beter letztlich doch nichts antun.¹⁰² Der genaue Sitz im Leben und die Datierung des Psalms sind damit aber noch nicht entschieden: Während manche Autoren von einem kultischen Zusammenhang des Ps. 56 ausgehen¹⁰³, sind andere zurückhaltender. E. Zenger etwa spricht davon, dass der Psalm in den Bereich der privaten Frömmigkeit gehöre.¹⁰⁴

Auffällig ist zudem, dass der Psalm zwar durchgehend in der 1. Person Singular formuliert ist, in V. 8 aber plötzlich die Völker erwähnt werden, gegen die sich Gottes Zorn richten soll. Der masoretische Text dieses Verses ist schwierig zu verstehen und galt lange als verderbt¹⁰⁵, so dass man versuchte, ihn mit verschiedenen Konjekturen verständlicher zu machen. Versteht man allerdings mit E. Zenger פלט als Infinitivus constructus in einer rhetorischen Frage¹⁰⁶, erübrigen sich Konjekturen.

Es bleibt dann die Frage, wie die Erwähnung der Völker (עמים) zu verstehen ist. Manchmal wird darauf verwiesen, dass nicht eigentlich die Völkerwelt im Gegensatz zu Israel gemeint sei, sondern eher einfach eine Mehrzahl von Leuten¹⁰⁷, manchmal auch עמים in עזים („Mächtige“ / „Freche“) geändert.¹⁰⁸ E. Zenger weist dagegen darauf hin, dass V. 8 den glatten Zusammenhang von V. 7 und 9 unterbreche und vom Vokabular her gut zu den Nachbarpsalmen 57 und 59 mit ihrer Völkerperspektive passe

⁹⁸ Vgl. H. Gunkel, Komm. S. 243; oder neuerdings K. Seybold, Komm. S. 225.

⁹⁹ E. Zenger, in: F.-L. Hossfeld / E. Zenger, *Psalmen 51–100*, HThKAT, Freiburg 2000.

¹⁰⁰ Ch. de Vos, *Klage*, S. 10ff.

¹⁰¹ Dementsprechend folgt die Übersetzung des Textes im Anhang weitgehend deren Ergebnissen.

¹⁰² Vgl. für eine ausführliche Exegese Ch. de Vos, *Klage*, S. 13ff.

¹⁰³ Vgl. z.B. K. Seybold, Komm. S. 225, der von einer „Dankfeier“ spricht.

¹⁰⁴ E. Zenger, Komm. (HThKAT) S. 111.

¹⁰⁵ Vgl. K. Seybold, Komm. S. 226; H.-J. Kraus, Komm. S. 566

¹⁰⁶ A.a.O. S. 114f.

¹⁰⁷ So etwa K. Seybold, Komm. S. 224f, E. Gerstenberger, Komm. S. 228; Ch. de Vos, *Klage*, S. 16.

¹⁰⁸ So schon B. Duhm, *Die Psalmen erklärt*, KHC 14, Tübingen 1899, S. 154.

und schliesst infolgedessen auf redaktionelle Einfügung des Verses.¹⁰⁹ Diese Redaktion hätte dann das im übrigen Psalm geschilderte Leiden als das Leiden des Volkes Israel begriffen und von daher die Völker als Objekte des Zorns eingefügt.

Diese Interpretation hat den grossen Vorteil, den masoretischen Text nicht verändern zu müssen, und sie kann für sich in Anspruch nehmen, dass V. 8 effektiv einen glatten Zusammenhang zwischen V. 7 und 9 stört. Letzte Sicherheit wird sich aber kaum gewinnen lassen.

Festzuhalten bleibt, dass der Beter – beziehungsweise in V. 8 der Redaktor des Textes! – in Psalm 56 Gott auffordert, sich im Zorn gegen die Völker oder zumindest eine grosse Gruppe von Menschen zu wenden, offenbar auch wieder wegen des Unrechts, das sie dem Beter zugefügt haben. Gottes Zorn erscheint so wiederum als der das Unrecht strafende Zorn, wahrscheinlich sogar im Blick auf die Völkerwelt als Gegenüber Israels.

2.10. Psalm 59: Gottes Zorn wider die Feinde in weltweiter Perspektive

Psalm 59 gilt heute in der Forschung als die „Klimax der Gruppe der individuellen Feind- und Verfolgungspsalmen Ps 52-59“.¹¹⁰ In ihm überlagern sich allerdings die Dimension der individuellen Feinderfahrung (V. 2-5.7f. 10f.13.14a.15-18) mit einer kollektivierenden Sichtweise (V. 6a.9.12.14b). Es ist von daher anzunehmen, dass der Psalm ursprünglich als individueller Feindpsalm formuliert war und später einer kollektivierenden Bearbeitung unterzogen wurde, die die individuelle Feinderfahrung zur kollektiven Erfahrung ganz Israels werden lässt.¹¹¹ Diese Annahme einer kollektivierenden Bearbeitung erklärt wohl die Spannungen und Schwierigkeiten im Text einfacher, als die lange Zeit vermuteten „textinneren Varianten“¹¹² oder die Annahme einer „Textruine“¹¹³.

Der Text bietet in seiner bunten und intensiven Schilderung der Feindesnot¹¹⁴ eine Verbindung verschiedener Feindbezeichnungen: Die Ausdrücke „meine Feinde“ (אֹיְבֵי V. 2a), „die sich gegen mich erheben“ (מִתְקוֹמְמִי V. 2b), „Täter des Frevels“¹¹⁵ (פְּעֻלֵי אֵין V. 3a), „Blut-Männer“ (אֲנָשֵׁי דָמִים

¹⁰⁹ Komm. S. 111.

¹¹⁰ So E. Zenger / F.-L. Hossfeld, a.a.O. S. 142.

¹¹¹ So E. Zenger / F.-L. Hossfeld, a.a.O. S. 142f, ähnlich schon H. Schmidt, *Die Psalmen*, HAT, S. 113, allerdings mit der Annahme, dass der ganze Abschnitt V. 9-12 zur Bearbeitung zu zählen sei.

¹¹² So H.-J. Kraus, Komm. S. 580.

¹¹³ So K. Seybold, Komm. S. 234f. Auch K. Seybold rechnet dabei mit einer Bearbeitung, die aus dem individuellen Feindklagelied eine Klage Israels gegen die Völker zu machen versuchte und dabei Umstellungen etc. im Text verursachte.

¹¹⁴ Vgl. dazu ausführlich B. Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 105ff.

¹¹⁵ B. Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 113f schlägt hier die Übersetzung „Täter des Un-

V. 3b), „Starke“ (עֲזִים V. 4a), „alle Völker“ (כָּל-גּוֹיִם V. 6a.9b), „alle treulosen Frevler“ (כָּל-בֹּגְדֵי אֱוֹן V. 6b), „Hund“ (כֶּלֶב V. 7.15) und „meine Widersacher“ (שָׁרְרִי V. 11b) beschreiben die Gegner des Psalmbeters. Man wird die Verbindung und Überblendung¹¹⁶ dieser verschiedenen Bezeichnungen als Ausdruck für die grosse und unheimliche Bedrohung verstehen dürfen, der sich der Psalmbeter ausgesetzt sieht. Gegen diese so bedrohlichen Feinde soll Gott in seinem Zorn gemäss V. 14a einschreiten und sie vernichten. Begründet ist diese Vernichtung offensichtlich darin, dass die Feinde Sünde und Lüge auf sich geladen haben, während der Psalmbeter gemäss V. 4 jede Schuld von sich weisen kann.

Während wie oben festgestellt dieser V. 14a zum Grundbestand des Psalms gehören dürfte, ist in 14b die spätere kollektivierende Bearbeitung zu vermuten, die den Zorn in den Dienst der Gotteserkenntnis stellt und die Vernichtungsaufforderung zuvor schon in V. 12 zurückgenommen beziehungsweise begrenzt hatte.

Gottes Zorn wird also zunächst angerufen, um den Beter aus seiner Bedrängnis zu erretten. Gottes Zorn erscheint als das Mittel, mit dem Gott dem Bedrängten Rettung schafft. So wird am Ende des Psalms denn auch ausgesprochen, dass JHWH sich am Morgen als Schutzburg für den Beter erwiesen hat (V. 17f). Zielpunkt des Psalms ist also nicht primär die Vernichtung der Feinde als vielmehr die Rettung des schuldlosen Bedrängten. Auf der Ebene der kollektivierenden Bearbeitung wird dann der Erweis der rettenden Macht Gottes bis an die Enden der Erde betont und auch der Zorn diesem Machterweis zugeordnet.

2.11. Psalm 60: Die Erfahrung von Gottes Zorn in der Niederlage

Psalm 60 erscheint auf den ersten Blick als Volksklagepsalm, doch fehlen die dafür typischen Fragestellungen des „warum“ und des „wie lange“.¹¹⁷ Ebenso fällt der Wechsel zwischen der „Wir“-Klage in V. 3-7 und der „Ich“-Klage in V. 11-14 auf, sodann steht zwischen den beiden Teilen in V. 8-10 ein Orakelzuspruch in der Form der Gottesrede. Allein schon diese Beobachtung zeigt, dass der Psalm in mehreren Schritten entstanden sein dürfte. Dementsprechend wird auch die Ursprungssituation des Psalms beziehungsweise seiner Teile verschieden zu interpretieren sein. K. Seybold etwa nimmt an, dass der Orakelteil V. 8-10 aus josianischer Zeit stamme und den ältesten Abschnitt des Psalms bilde, der wohl im letzten Jahrzehnt des davidischen Königshauses in den militärischen Auseinandersetzungen

heimlichen“ vor.

¹¹⁶ Zur Überblendung der verschiedenen Beschreibungen der Feinde vgl. B. Janowski, a.a.O. S. 121f.

¹¹⁷ Vgl. E. Zenger, HThK S. 154.

mit Edom um die Ich-Klage in V. 11-14 erweitert worden wäre. Die vorangestellte Wir-Klage von V. 3-7 stamme dann aus der Exilszeit nach der Katastrophe des jüdischen Staates, während die jüngere Überschrift den so gewachsenen Psalm mit dem Edom-Feldzug Davids verbinde.¹¹⁸ Demgegenüber versucht E.A. Knauf die Einheitlichkeit des Psalms zu belegen und situiert ihn in den Zusammenhang eines missglückten Edom-Feldzuges von König Jojakim nach 601v.¹¹⁹ U. Kellermann schlägt seinerseits eine Entstehung des Psalms im unmittelbaren Zusammenhang der Belagerung Jerusalems durch die Babylonier vor.¹²⁰

Da die genannten sprachlichen Differenzen zwischen den drei Hauptteilen des Psalms aber zeigen, dass der Text in mehreren Schritten entstand, lässt sich kaum eine einzige exakte Ursprungssituation benennen. Die Angaben in V. 11-14 lassen zwar darauf schliessen, dass eine Niederlage in den Auseinandersetzungen mit Edom in den letzten Jahren des Königreiches Juda für diese Verse den Hintergrund bildet und demzufolge wohl auch die Niederlage gegen die Babylonier als Situation von V. 3-7 anzusetzen ist, aber Genaueres wird sich nicht bestimmen lassen.

Diese Situationen werden nun in V. 3-5 bzw. V. 12 als Ausdruck der Verstossung und des göttlichen Zornes gedeutet, die offenbar im Konflikt mit Edom erlittene Niederlage (V.12) wird als Ausdruck des Verstossenseins (Wurzel זנה) durch Gott interpretiert, die in V. 3ff vorausgesetzte babylonische Eroberung und Zerstörung Jerusalems und Judas wird drastischer geschildert: Zum Verstossensein tritt der Zorn Gottes ebenso hinzu wie der Ausdruck der Erschütterung des Landes (Wurzel רעש). Die Niederlage wird so als Folge eines zutiefst gestörten Gottesverhältnisses erfahren, wozu auch Gottes Zürnen gehört. Über die Gründe dieses Zornes wird in Psalm 60 allerdings nichts ausgesagt, es bleibt bei der Formulierung der Klage im Kontrast zu den unerfüllten oder sogar gebrochenen Heilszusagen Gottes (V. 8-10).

2.12. Psalm 69: Gottes Zorn in den Strafwünschen gegen die Feinde

Psalm 69 enthält in V. 23-29 Strafwünsche gegen die Feinde des Beters, die auch den Zorn Gottes anrufen. Die Entstehung und Datierung des Psalms wurde und wird dabei von den Auslegern sehr verschieden beurteilt. Manche rechnen mit einer weitgehenden Einheitlichkeit des Psalms¹²¹, und

¹¹⁸ Komm. S. 237f z.St..

¹¹⁹ E.A. Knauf, *Psalm LX und Psalm CVIII*, VT 50 (2000), S. 55-65.

¹²⁰ U. Kellermann, *Erwägungen zum historischen Ort von Psalm LX*, VT 28 (1978), S. 56-65.

¹²¹ Z.B. H. Schmidt, HAT S. 132f, der lediglich in V. 36f Zusätze erblickt, und A. Deissler, *Psalmen* S. 268, der es nicht für notwendig hält, ein Zusammenwachsen des Psalms aus

H.-J. Kraus schreibt sogar: „An der Einheit des Psalms sollten keine Zweifel bestehen“.¹²² Andererseits wurde schon verschiedentlich die Aufteilung des Psalms in zwei eigenständige Psalmen vertreten. B. Duhm beispielsweise kommentierte V. 2-32 als Psalm 69A und V. 33-37 als Psalm 69B.¹²³ C.A. und E.G. Briggs¹²⁴ rechneten ihrerseits damit, dass zwei eigenständige Psalmen (einerseits 69,2-3.5.7.14b-19.30-32, andererseits 69,8-13.20b-26. 28-29) ineinandergearbeitet und um verschiedene Glossierungen (V. 4.6. 14a.20a.27.33-37) erweitert wurden.

Eine dritte Forschungsposition zeigt sich in den Modellen, die mit einem sukzessiven Wachstum des Psalms rechnen. Zuletzt hat N. Tillmann in einer ausführlichen Arbeit dieses Erklärungsmodell auf Psalm 69 angewandt.¹²⁵ Er kommt zum Ergebnis, dass ein ursprünglicher Grundtext V. 2-5.14cd-19.31-34 in einem zweiten Schritt um V. 6-14ab und V. 20-30 erweitert und schliesslich in einem dritten und letzten Schritt mit V. 35-37 abgeschlossen wurde. Nach N. Tillmann wäre der Grundtext als ein vorexilisches Gebetsformular zu verstehen, das „die Not eines Angeklagten und Gefangenen“ thematisiert und „aufgrund der bildhaften Sprache offen für unterschiedliche Identifizierungsmöglichkeiten“¹²⁶ ist. Die erste Fortschreibung wäre im Kontext der „innerjüdischen Auseinandersetzungen in der nachexilischen Jerusalemer Gemeinde“ zu situieren¹²⁷, die zweite Fortschreibung hätte den Lobpreis universalisiert und wäre in der Zeit Nehemias und evtl. in den Zusammenhang der Entstehung des zweiten Davidspsalters zu stellen.¹²⁸ Dieses Modell wird von E. Zenger mit kleinen Modifikationen übernommen¹²⁹ und findet sich in ganz ähnlicher Weise auch bei F. Lindström wieder.¹³⁰

In Anbetracht dessen, dass im Psalm eindeutig verschiedene Aspekte des Leidens angesprochen sind, diese aber im Unterschied zu anderen Klage-
liedern klar voneinander getrennt angesprochen werden, bildet der Psalm

mehreren Liedern anzunehmen. Auch K. Seybold, Komm S. 267, der aufgrund der einheitlichen Situation nur in V. 35-37 Nachträge erkennt. Ausdrücklich an der Einheitlichkeit des Psalms als einer planvollen Komposition hält auch L.C. Allen *The Value of Rhetorical Criticism in Psalm 69*, JBL 105 (1986), S. 577-598 fest.

¹²² H.-J. Kraus, Komm. S. 641.

¹²³ Komm. S. 181-184.

¹²⁴ C.A. und E.G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms II. Psalm 51-150*, ICC, Edinburgh 1907 z. St.

¹²⁵ N. Tillmann, *Das Wasser bis zum Hals! Gestalt, Geschichte und Theologie des 69. Psalms*, MThA 20, Altenberge 1993.

¹²⁶ A.a.O. S. 133.

¹²⁷ A.a.O. S. 247.

¹²⁸ So die Ausführungen a.a.O. S. 135 und 248f.

¹²⁹ HThK, S. 267f.

¹³⁰ *Suffering and Sin*, S. 345ff. F. Lindström rechnet mit einem Grundtext 2-5.14-18.30-32 und der (nachexilischen) Redaktion in 6-13.19-29.33-37.

höchstwahrscheinlich keine ursprüngliche Einheit. Die Erwähnung des göttlichen Zornes in den Strafwünschen gegen die Feinde gehört demzufolge in den Bereich der späteren Erweiterung des Grundpsalms. Mit N. Tillmann und E. Zenger ist diese Erweiterung der nachexilischen Zeit und ihren Auseinandersetzungen um den Tempel zuzuschreiben, zumal V. 10 explizit der Eifer für das Haus Gottes als Grund für die Anfeindungen des Beters genannt wird. Ob es allerdings ganz genau um den Wiederaufbau des Tempels zur Zeit Sacharjas und Haggais¹³¹ oder generell um Fragen des Kultes¹³² ging, ist wohl nicht mehr sicher zu entscheiden.

Gottes Zorn wird angerufen, um den bedrängten Beter zu retten (vgl. V. 19.30) und das verfehlte Verhalten der Feinde zu bestrafen: Nicht nur, dass sie gemäss V. 8-13 (gleiche Redaktionsstufe wie die Strafwünsche V. 23- 29) den Beter wegen seines Eifers um das Haus Gottes verhöhnen und aus der Gesellschaft ausschliessen, ist Grund zur Strafe, sondern auch ihre eigenen Opfermahlfeiern scheinen verfehlt zu sein und sollen ihnen zur Falle werden – ausgedrückt am Bild der Falle für die Vogeljagd. Es zeigt sich an dieser Stelle ein Bezug zu prophetischer Kultkritik, die das Darbringen von Opfern ohne entsprechendes Verhalten im Alltag gegenüber Schwachen und Armen als blasphemisch qualifiziert.¹³³ Auch auf diese Blasphemie soll Gott in seiner Zornesglut reagieren und die Feinde bestrafen, indem er ihre Aufenthaltsorte verwüstet und ihre Schuld auf sie zurückfallen lässt, wobei nicht ganz klar ist, was in diesem Psalm mit dem Verweis auf das Buch des Lebens (ספר חיים V. 29) genau gemeint ist¹³⁴. Sollen die Feinde aus Bürgerrechtsbüchern¹³⁵ gestrichen werden oder aus einem himmlischen Buch, in dem die Gerechten verzeichnet sind¹³⁶, die im Endgericht gerettet werden? Mit H.-J. Kraus¹³⁷ mag man im Blick auf die Parallelität zu den צדיקים V. 29b eher an Letzteres denken, doch wird sich keine letzte Sicherheit gewinnen lassen.

Auch wenn sich damit der exakte Inhalt der Strafwünsche nicht endgültig bestimmen lässt, wird der Zorn Gottes, ausgedrückt mit den Begriffen זעם und אף, in jedem Fall doch zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit angerufen. Er ist so auch in Psalm 69 letztlich ein Mittel des göttlichen Richterhandelns, möglicherweise sogar in einer endzeitlichen Perspektive.

¹³¹ So H. Schmidt, Komm. S. 133; H.-J. Kraus, Komm. S. 642.

¹³² So. z.B. E. Zenger, HThK S. 273f.

¹³³ Vgl. etwa Jes 1,10-17; Hos 6,6; 8,13; Am 5,21-24; Mi 6,8.

¹³⁴ Der Ausdruck kommt in dieser Form nur hier vor.

¹³⁵ Vgl. z.B. Ps 87,6; Jes 4,3; Jer 22,30.

¹³⁶ Vgl. z.B. Ex 32,32; Ps 139,16; Dan 12,4; Mal 3,16.

¹³⁷ Komm. S. 645.

2.13. Psalm 74: Die Katastrophe von 587 v.Chr. als Erfahrung von Gottes Zorn

Mit einem anklagendem „warum“ hebt Psalm 74 als eines der Volksklagelieder an und erwähnt bereits in V. 1 den Zorn Gottes. Dabei ist die Struktur des Psalms gut sichtbar: Gerahmt durch die „warum“-Fragen von V. 1 und 11 wird im Klageteil Gott angerufen, die im Tempelareal, das doch sein Heiligtum war (V.2), angerichteten Zerstörungen zu beachten (V. 3) und in V. 4-9 die geschehene Zerstörung geschildert. An diesen Klageteil schliesst als zweiter Teil in V. 12-17 ein auf die Ereignisse der Urzeit bezogenes hymnisches Bekenntnis an, dem im dritten Teil V. 18-23 die Bitte um das rettende Eingreifen Gottes folgt. Es genügt, für die Frage nach dem Zorn Gottes zunächst auf die Fragen des ersten Teils zu achten. Dabei interpretiert die einleitende „warum“-Frage die nachfolgend geschilderten Zerstörungen des Tempels als Verstossensein der Schafe von der Weide und als Erfahrung des Zornes Gottes gegen ebendiese Schafe. Im Sieg der Feinde und der Zerstörung des Heiligtums erfährt das Volk Gottes Zorn und Abwendung. Schon diese Ausdrucksweise zeigt, dass durch die in V. 4-9 ausführlich geschilderte Zerstörung des Tempels¹³⁸ durch die Babylonier¹³⁹ zentrale Elemente der Jerusalemer Tempeltheologie in Frage gestellt worden sind.¹⁴⁰ Vermutungen über die Gründe dieser Infragestellung sind in Psalm 74 nicht unmittelbar zu erkennen. Der Klageteil des Psalms formuliert die Not, während die folgenden V. 12-17 in ihrem hymnischen Bekenntnis auf die Heilsgeschichte und die Schöpfungstheologie¹⁴¹ zurückgreifen und dabei auch Elemente des Chaoskampfmotivs verwenden¹⁴². Offensichtlich eröffnet dieser Rückgriff auf die seit alters (קדמ in V. 2.12) erfahrenen Heilstaten Gottes die Möglichkeit für die Bitten in V. 18ff. Diese zielen dabei besonders auch auf die Schmähungen des Namens JHWHs durch die Feinde ab, die dieser nicht einfach auf sich beruhen lassen kann. Die Geschehnisse der Tempelzerstörung werden also

¹³⁸ Die Verse sind textlich und grammatisch schwierig. Für die vorliegende Untersuchung brauchen diese Probleme hier nicht erörtert zu werden, die dramatische Schilderung der Tempelzerstörung ist unbestritten.

¹³⁹ Die Datierung des Psalms war in der Forschung lange umstritten. Überwiegend wurde entweder ein exilisches Datum angenommen oder dann auf die Entweihung des Tempels durch Antiochos IV. im Jahre 168 v.Chr. verwiesen. Nachdem aber der Psalm eindeutig von der Zerstörung des Tempels spricht, ist ein exilisches Datum wahrscheinlicher. Vgl. dazu auch die Hinweise bei H. Spieckermann, *Heilsgegenwart*, S. 127 Anm. 12, M. Emmendorfer, *Der ferne Gott*, FAT 21, Tübingen 1998 S. 81f Anm. 114; E. Zenger, HThK S. 361f.

¹⁴⁰ Vgl. dazu H. Spieckermann, a.a.O. S. 122ff.

¹⁴¹ Vgl. H. Spieckermann, a.a.O. S. 131.

¹⁴² Vgl. J. Day, *God's conflict with the dragon and the sea*, Cambridge 1985, S. 21ff.

zu einer Auseinandersetzung zwischen Gott und seinen Feinden stilisiert, in der das Volk Israel durchaus Gottes Zorn im Sinne der Verlassenheit und Abwendung erfährt, die Frage des „warum“ aber offen bleibt.¹⁴³ Trotz dieses unbeantworteten „warum“ ermöglicht aber der Hinweis auf den Zorn die erfahrene Gegenwart als eine von Gottes Handeln bestimmte Gegenwart zu verstehen.

2.14. Psalm 76: Der Zorn des Löwen vom Zion

Psalm 76 gilt in seiner in MT vorliegenden textlichen Gestalt als relativ schwierig,¹⁴⁴ und die verschiedenen Übersetzer und Kommentatoren wählen teilweise erheblich differierende Wege der Übersetzung und Rekonstruktion. Davon hängt dann auch ab, in welchem Zusammenhang die Erwähnung des Zornes Gottes zu verstehen ist.¹⁴⁵

Mit Ps 46 und 48 zusammen wird Ps 76 üblicherweise als Zionspsalm bezeichnet. Die genaue Entstehungsgeschichte und der ursprüngliche Ort des Psalms sind allerdings umstritten. Als zwei Beispiele seien die Positionen K. Seybolds und E. Zengers herausgegriffen, die beide verschiedene Entstehungsgeschichten von Psalm 76 entwerfen.

K. Seybold vermutet einen Grundtext aus exilischer Zeit, in dem mit V. 5-7.8.11.13 ein älteres Hymnusfragment verarbeitet wäre und der die exilischen Zweifel an der Präsenz JHWHs auf dem Zion beantworten sollte¹⁴⁶. Dieser Psalm wäre später zionstheologisch erweitert worden.

E. Zenger dagegen vermutet einen Grundtext V. 2-8.11-13, der in V. 9-10 nachträglich erweitert wurde¹⁴⁷. Er siedelt diesen Grundtext in der Auseinandersetzung der Jerusalemer Theologie des 7. Jahrhunderts mit der assyrischen Königsideologie an, um dem „assyrischen Löwen“ den Zionsgott JHWH als den wahren Löwen entgegenzusetzen¹⁴⁸. In späterer Zeit

¹⁴³ Vgl. M. Emmendorffer, a.a.O. S. 77: „Zwischen Hirt und Schafen besteht ein Schutz- und Vertrauensverhältnis. Dieses hat JHWH aufgekündigt. Über die Ursache dafür gibt Psalm 74 allerdings keine Auskunft. Schuld und Sünde auf Seiten der Gemeinde oder ihrer Väter geraten nicht in den Blick, scheinen ausgeschlossen zu sein. Das Agieren der Feinde kann nur als Ausdruck des göttlichen Zorns begriffen werden. Der Grund für den Zorn aber bleibt unerfindlich.“

¹⁴⁴ Vgl. die Äusserung von H.-J. Kraus, Komm. S. 688: „Der Text weist einige Schäden auf.“

¹⁴⁵ Die nachfolgende Interpretation des Psalms beruht darum auf textkritischen Entscheidungen, die – im Bewusstsein aller Schwierigkeiten – zusammen mit der Übersetzung im Anhang dargestellt sind.

¹⁴⁶ So die Ausführungen in K. Seybold, *Psalm 76*, bes. S. 135ff.

¹⁴⁷ Vgl. HThK S. 387ff.

¹⁴⁸ A.a.O. S. 389f.

wäre dann die armentheologische Ergänzung V.9f anzusiedeln, die die Erfüllung der Weltherrschaft JHWHs auch darin erblickt, dass alle Armen aus ihrer vielfältigen Not gerettet werden.

In Anbetracht der Schwierigkeiten des Psalms und der nicht in allen Punkten sicheren Textgrundlage wird es kaum möglich sein, bezüglich der Entstehung des Psalms ein sicheres Urteil zu fällen. Für die Fragestellung nach dem Zorn Gottes genügt hier die Feststellung, dass in späterer Königszeit oder sogar in den Krisen der exilischen Periode Gottes Zorn in V. 8 als Aspekt der Präsenz Gottes auf dem Zion wahrgenommen wird. Diesem Zorn kann niemand widerstehen, auch die Zornesglut der mächtigen Menschen wird nach V. 11 vom Zorn des göttlichen Weltenherrschers und Richters zurückgebunden und zerschlagen. Im Kontext der Löwen- und Licht-Metaphern des Psalms erscheint Gottes Zorn so als ein seine Gläubigen schützendes und rettendes Element der Gottesvorstellung der Zionstheologie. Bedenkt man, dass in der altorientalischen Götterwelt der Sonnengott oft mit dem Löwen in Verbindung gebracht wird und zugleich als Gott der Gerechtigkeit und als göttlicher Richter gilt, könnte auch hier ein Zusammenhang zwischen dem Zorn Gottes und seinem richterlichen Handeln zu sehen sein.

2.15. Psalm 77: Das Erbarmen verschlossen im Zorn

Wie Psalm 74 stammt offenbar auch Psalm 77 aus der Untergangserfahrung der Exilszeit, doch während jener als Volksklage formuliert ist, spricht hier ein Einzelner in der Ich-Form. Wie in der Exegese längst bemerkt wurde, geht es aber nicht um die in den anderen Klageliedern des Einzelnen typischen Nöte wie Feindbedrängnis oder Krankheit, sondern letztlich um die Not des Gottesvolkes, die der Beter selbst erfährt und ausspricht¹⁴⁹. Nach der detaillierten Untersuchung von B. Weber wird man Psalm 77 also als eine „Mittlerklage“¹⁵⁰ charakterisieren dürfen. Der Text dieser Mittlerklage lässt sich in fünf Gebets-Strophen gliedern: V. 2-4 beschreiben die Ausgangslage, V. 5-7 schildern den Übergang zum lautlosen Nachsinnen, V. 8-10 bringen eine Fragestaffel, V. 11-13 leiten zum Folgenden über und V. 14-16 preisen die Wundertaten Gottes. Daran schließt ein längerer Abschnitt V. 17-20 an, der in kanaänischen Trikola¹⁵¹ das mythische

¹⁴⁹ Vgl. schon H. Schmidt, Komm. S. 147: „Den Dichter bewegt eine Frage: ‚Verstösst für ewige Zeiten der Herr? Will er sich niemals wieder erbarmen?‘ (8-11) Diese Frage betrifft aber nicht ... sein eigenes Geschick, sie bewegt ihn im Blick auf sein Volk.“

¹⁵⁰ B. Weber, *Psalm 77 und sein Umfeld: Eine poetologische Studie*, BBB 103, Weinheim 1995, vgl. besonders die Darlegungen S. 191ff.

¹⁵¹ Es fällt auf, dass der Psalm bis und mit V. 16 überwiegend in Bikola formuliert ist,

Handeln Gottes gegenüber den Chaosmächten schildert, bevor V. 21 die Führung des Volkes durch Mose und Aaron erwähnt. Man mag sich fragen, ob dieser Abschnitt sekundär in einen Grundpsalm V. 2-16.21 eingefügt wurde¹⁵² oder lediglich bei der Abfassung des Psalms ein Traditionsstück im Text verarbeitet wurde. Für die vorliegende Untersuchung genügt es allerdings, auf den 3. Abschnitt zu achten, der Gottes Zorn erwähnt und die Fragen formuliert, die sich in Anbetracht der Not des Volkes offensichtlich dem nachdenkenden und grübelnden Beter stellen: Gottes Gnade, Gottes Erbarmen ist verborgen, ja ist es sogar verschlossen im Zorn? Festhalten kann man zunächst an dieser Stelle, dass Gottes Erbarmen und Gottes Zorn offensichtlich zwei Pole des göttlichen Handelns darstellen, die sich aktuell gegenseitig ausschliessen. Garantieren sonst Erbarmen und Gnade die Zuwendung Gottes zu seinem Volk, ist nun der Zorn so gross und mächtig, dass Erbarmen und Gnade wie auch sein Wort nicht mehr erfahrbar sind: „Im Wesen Gottes gibt es einen Bruch“.¹⁵³ Zugleich fällt auf, dass die Formulierung von Ps 77,10b an die Gnadenformel in Ex 34,6 anklingt. B. Weber rechnet damit, dass Ex 34,6 der „bestimmende Prä-Text“ von V. 9f sein dürfte und in Ps 77 verschiedentlich Bezüge zu den Erzählungen von Ex 32–34 sichtbar sind. Nachdem auch M. Franz in seiner Untersuchung der Gnadenrede davon ausgeht, dass Ex 34,6f die „älteste der formelhaften Gnadenaussagen ist“¹⁵⁴, erscheint es sehr wohl möglich und einleuchtend, dass die Situation des Exils eben den Glauben an den gnädigen und barmherzigen Gott in Frage stellt. Damit steht einmal mehr die Erfahrung der babylonischen Eroberung und Zerstörung wie auch des Exils als eine Erfahrung des Zornes Gottes im Gegensatz zu seiner Gnade im Zentrum des Psalms. Aber gerade der Bezug auf die Gnadenrede macht es auch

V. 17-20 aber in Trikola. J. Jeremias, *Ps 100 als Auslegung von Ps 93-99*, Skrif en Kerk 19 (1998), S. 605-615, hat S. 606 darauf hingewiesen, dass diese Form im AT selten ist: „Im Alten Testament ist die poetische Form der repetierenden Trikola äusserst selten. Sieht man von Variationen (...) ab, bleiben – ohne Anspruch auf Vollkommenheit – Ps 77:17(-20); 92: 10; 93:3(-5) und Hab 3:8. Da alle genannten sechs Texte um den Themenkreis Chaoskampf und göttliches Königtum kreisen und dabei eine überaus enge sprachliche Nähe zu Texten aus Ugarit zeigen, wird deutlich, wie das alttestamentliche Israel mit der Form der (repetierenden) Trikola auch die Themen ‚kanaanäischer‘ Hymnen übernahm“.

¹⁵² So die Annahme bei F.-L. Hossfeld, HThK S. 405f.

¹⁵³ F.-L. Hossfeld, HThK S. 408.

¹⁵⁴ M. Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott*, S. 267. Er geht nach den Darlegungen S. 187ff davon aus, dass die älteste Schicht von Ex 32-34* mit der Formulierung von 34,6b-7 zwischen dem Untergang des Nordreiches und vor Josia am plausibelsten sei (S.190). Damit wäre die Beeinflussung eines exilischen Psalms 77 durch Ex 34 gut vorstellbar.

möglich, sich inmitten der Zorneserfahrung an JHWH zu wenden und letztlich doch auf sein Erbarmen zu hoffen.

2.16. Psalm 78: Gottes Zorn in der Geschichte Israels

Psalm 78 schildert die Geschichte Israels mit seinem Gott ausführlich. Auch dieser Psalm wirft etliche Fragen auf bezüglich seiner Herkunft sowie seiner Interpretation. Auffällig sind zum Beispiel die Bezüge zu den Exoduserzählungen ebenso wie das Einmünden in die Verwerfung Josephs und Ephraims (V. 67) und die Erwählung Judas (V. 68). Von daher wurde in der Forschung auch schon vermutet, dass Psalm 78 bis vor die Zeit der Reichsteilung nach Salomos Tod zu datieren sei.¹⁵⁵ Andererseits fallen auch verschiedene sprachliche Bezüge zu deuteronomistisch geprägten Texten auf¹⁵⁶, dabei insbesondere auch das in V. 32-37 entfaltete Schema von Sünde, Strafe, Umkehr und neuer Sünde, das an ähnliche Schematisierungen im Richterbuch (z.B. Ri. 2,11-19 oder Ri. 3,7-11.12-15) erinnert. Man wird daher Psalm 78 nicht früh datieren können, sondern ihn wenigstens in die exilische Zeit ansiedeln müssen. H. Spieckermann weist dabei auch darauf hin, dass Psalm 78 nicht als *vaticinium ex eventu* erscheine und zudem die in V. 69f angesprochene Hoffnung auf einen Neubau des Tempels und ein neues davidisches Königtum sich eben gerade nicht vollständig erfüllte, so dass er mit einer spätexilischen oder frühnachexilischen Datierung rechnet.¹⁵⁷ Psalm 78 ist folglich als eine „theologisch durchdachte Lehre in Gedichtform“¹⁵⁸ zu verstehen, die eine theologisch gedeutete Geschichtserzählung bietet und am ehesten in der späten Exilszeit oder gerade den ersten Jahren der nachexilischen Periode anzusiedeln ist. Dieses Lehrgedicht verbindet dabei deuteronomistisches Gedankengut mit der „Prärogative der göttlichen Gnadenwahl“¹⁵⁹ aus der Tempeltheologie. Im Zuge dieser Geschichtserzählung wird mehrfach auch Gottes Zorn erwähnt (V. 21.31.38.49.50). Dabei sind nach den literarkritischen Überlegungen

¹⁵⁵ Vgl. O. Eissfeldt, *Das Lied Moses Dt 32,1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Ps 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes*, Berichte über die Verhandlungen der Sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philosophisch-historische Klasse 104, 5 (1958), der davon ausgeht, dass die Reichsteilung zur Abfassungszeit des Psalms noch gar nicht erfolgt war.

¹⁵⁶ Für den Nachweis deuteronomistischen Vokabulars in Ps 78 vgl. auch T. Veijola, *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms*, AASF Ser. B 220, Helsinki 1982, S. 50ff, und F. Foresti, *Composizione e redazione deuteronomistica in Ex. 15,1-18*; Lat NS 48(1982), S. 41-69, bes. S. 56ff.

¹⁵⁷ H. Spieckermann, *Heilsgegenwart*, S. 140 mit Anm. 14.

¹⁵⁸ So F.-L. Hossfeld, HThK, S. 440.

¹⁵⁹ H. Spieckermann, a.a.O. S. 148.

von H. Spieckermann¹⁶⁰ wie auch von F.-L. Hossfeld¹⁶¹ die Erwähnungen des göttlichen Zornes in V. 21.31.49f einer späteren – spätnachexilischen? – redaktionellen Bearbeitung des Grundtextes von Psalm 78 zuzuschreiben, die die Konzeption vom Zorn Gottes als unmittelbare „Strafreaktion auf die vorgängige Sünde“¹⁶² einbringt. Zweimal, in V. 21 und V. 31, richtet sich dieser Zorn gegen Israel, in V. 49f gegen Ägypten im Zusammenhang der Plagen und der Tötung der Erstgeburt. In dieser Konzeption ist göttlicher Zorn die Reaktion auf Sünde und führt Tod und Vernichtung herbei. Dabei sucht diese Redaktion offenbar auch eine Anbindung an späte Überlieferungen des Pentateuchs, etwa in Ex 7–12; Num 11 und 21 herzustellen. Sie ist von daher deutlich später zu datieren als der Grundtext des Psalms.

Dieser Grundtext berichtet demgegenüber in V. 38 gerade davon, dass Gott sich von seinem Zorn abwandte und sich Israels erbarmte. H. Spieckermann bemerkt dazu: „In Anlehnung an Ex 34,6 (f.) wird die Prärogative der Barmherzigkeit Gottes vor seinem Zorn betont. Die Anknüpfung an die Formel ist der Terminologie nach locker, der Sache nach jedoch unverkennbar. Angesichts der eskalierenden Schuldgeschichte hält der Dichter an ihrer Überbietung durch die göttliche Barmherzigkeit fest.“¹⁶³ In der alten Psalmentheologie verwurzelt, sieht der Grundtext also durchaus die Berechtigung göttlichen Zornes in Anbetracht der Schuld Israels, ordnet diesen aber der göttlichen Barmherzigkeit unter.

So zeigen sich in Psalm 78 im Zusammenhang der Geschichtsdarstellung zwei verschiedene Sichtweisen des göttlichen Zornes. Beiden gemeinsam ist, dass sie in ihm die Reaktion auf Fehlverhalten und Verschulden erkennen. Sie unterscheiden sich aber darin, dass in der einen – in diesem Fall jüngeren – Sicht Gott seinem strafenden Zorn freien Lauf lässt, in der anderen – hier älteren – aber Gottes Barmherzigkeit ihn von seinem Zorn Abstand nehmen lässt.

2.17 Psalm 79: Die Bitte um das Wenden des Zornes

Für die Datierung von Psalms 79 gibt es in der Literatur vielfältige Vorschläge. Erwogen werden Ansetzungen kurz nach der Zerstörung des Tempels durch die Babylonier bis hin zu Ereignissen der Makkabäerzeit.¹⁶⁴ Eine gewisse Eingrenzung dieses zeitlichen Rahmens ergibt sich aus der Beobachtung, dass der 79. Psalm vielfältige Bezüge zum Jeremiabuch und zum Joelbuch ebenso aufweist wie zu den benachbarten Asafpsalmen, be-

¹⁶⁰ A.a.O. S. 133ff in den Anmerkungen zur Übersetzung.

¹⁶¹ HThK S. 421ff.

¹⁶² F.-L. Hossfeld, HThK, S. 425.

¹⁶³ A.a.O. S. 143.

¹⁶⁴ Vgl. die Übersicht bei M. Emmendorffer, *Der ferne Gott*, S. 149 mit Anm. 325.

sonders Ps 74.77.78.¹⁶⁵ Dies lässt ausschliessen, dass Psalm 79 älter wäre als die genannten Bezugstexte und weist damit in die nachexilische Periode. Andererseits kennt auch 1. Makk 7,17 den Psalm 79, so dass eine allzu späte Ansetzung ebenfalls wenig ratsam erscheint. Mit E. Zenger könnte man sogar annehmen, dass der Text gezielt für den literarischen Kontext der Asafpsalmensammlung geschaffen wurde.¹⁶⁶ Dies würde für die Datierung bedeuten, dass einzig die Tempelzerstörung durch die Babylonier vorausgesetzt werden muss und nicht nach weiteren geschichtlichen Ereignissen gefragt werden müsste.

Der Text ist denn auch klar strukturiert, so dass auch nicht mit Uneinheitlichkeit gerechnet werden muss. Man wird in Psalm 79 demnach eine nachexilische literarische Auseinandersetzung mit der Zerstörung des Tempels und dem Verhalten der heidnischen Nachbarvölker zu sehen haben.

Die Verse 1-4 schildern dabei das Schicksal Israels: Der Tempel und Jerusalem wurden zerstört, viele JHWH-treue Israeliten wurden getötet, Blut wurde vergossen und die Überlebenden hatten den Hohn und Spott der Nachbarn zu erdulden. Nach V. 5 ist dies für Israel eine Erfahrung des Zürnens (אָנֵף) und des Zorneseifers (קִנְיָה) JHWHs, und es wird die klagende Frage nach dem „wie lange“ gestellt.

V. 6 ruft JHWH sodann an, seinen Zorn (חֵמָה) über die heidnischen Völker (גִּוִּים) – geradezu ein Leitwort des Psalms mit Vorkommen in V. 1.6.10 – auszuschütten. Diese Bitte findet ihren Grund nicht in blinder Rache, sondern letztlich darin, dass nach V. 9.10.12 die Ehre und der Name JHWHs selbst von diesen Völkern geschmäht werden.

Der Psalm anerkennt die Schuld Israels (V. 8) und appelliert aus der eigenen Zorneserfahrung heraus an JHWHs Erbarmen ebenso wie an seine Gerechtigkeit¹⁶⁷, die die Schmähungen der Völker nicht tolerieren soll.

Gottes Zorn erscheint so in Psalm 79 letztlich als begründeter Richterzorn: Wie er wegen der Sünden der Vorfahren (עוֹנֵת רִאשֹׁנִים V. 8) Israel traf, so soll er auch die Verfehlungen der Völker treffen. Seine Grenze findet er aber im Erbarmen JHWHs (V. 8) gegenüber Israel, nicht aber gegenüber den frevelnden Völkern.

2.18. Psalm 80: Rauch als Zeichen des Zornes JHWHs?

Dieser Volksklagepsalm nimmt in unserer Untersuchung insofern eine besondere Stellung ein, als in ihm das Thema des göttlichen Zornes zwar

¹⁶⁵ Vgl. für die Einzelheiten M. Emmendorffer, a.a.O. S. 149ff, und E. Zenger, HThK S. 447.

¹⁶⁶ HThK S. 447.

¹⁶⁷ Vgl. dazu E. Zenger, HThK S. 451: „Der Psalm klagt mit seinem Appell an den Zorn Gottes die Gerechtigkeit Gottes als Garantmacht einer *Lebensordnung* der Welt und als Gerichtsinstanz gerade für die Opfer ein“ (Kursive im Original).

nicht ausdrücklich vorkommt, inhaltlich aber anklingt. M. Emmendorffer formuliert in seiner Studie diesbezüglich folgendermassen: „Der Zorn (זֶרַח) Jhwhs ist bei dem Gebetsduktus von Psalm 80 zwischen Bitte und Klage mitgedacht, auch wenn er nicht expressis verbis als solcher zum Thema erhoben wird. Die Gemeinde erkennt in ihrer Not, dass Jhwh sich von ihr abgewandt hat, dass im Grunde sein Zorn für ihre jetzige Situation verantwortlich ist“.¹⁶⁸

Diese Situation ist dadurch gekennzeichnet, dass das Volk Tränenbrot isst und mit Tränen getränkt wird (V. 6), dass es sich als Zankapfel für seine Nachbarn findet (V. 7), dass der Weinstock (V. 9) Israel wegen der eingerissenen Mauern um ihn herum (V. 13) von wilden Tieren abgefressen wird (V. 14). In dieser Situation ruft das Volk JHWH um Hilfe an (V. 2-4.8.15ff) und klagt in V. 5: „JHWH, Gott der Heerscharen, wie lange noch rauchst (עָשָׁן) du gegen das Bittgebet deines Volkes?“

Das Rauchen JHWHs verstellt den Zugang zu ihm, ist damit Ausdruck seiner Abwendung und seines Verborgenseins und lässt wohl auch sein Zürnen anklingen, kommt doch das Verbum עָשָׁן in Ps 74,1 und Dtn 29,19 in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Begriff „Zorn“ (זֶרַח) vor.¹⁶⁹

Interessant ist, dass im Text von Psalm 80 kein Schuldbekenntnis zu erkennen ist, dass also die Abwendung Gottes und sein „Rauchen“ als unbegreiflich erscheinen müssen, wo doch dieser Gott selbst sich seinen Weinstock gepflanzt hatte. Wie E. Zenger unterstreicht, bietet damit Psalm 80 im jetzigen Kontext des Psalters eine Steigerung der Dringlichkeit der Klage nach den vorangehenden Klagepsalmen 74 und 79.¹⁷⁰ Zugleich formuliert er die Unbegreiflichkeit der Situation und macht JHWH dafür verantwortlich.

Andererseits scheint Psalm 80 älter zu sein als diese beiden voranstehenden Psalmen. In 80,18 wird offensichtlich in Ausdrücken der Königsideologie¹⁷¹ der König angesprochen, über dem JHWH seine Hand schützend halten soll. Damit ist der Ursprung von Psalm 80 in der (späten?) Königszeit zu suchen.¹⁷²

¹⁶⁸ *Der ferne Gott*, S. 131.

¹⁶⁹ Neben diesen beiden Stellen, die einen direkten Zusammenhang mit dem Zorn JHWHs aussprechen, ist auf das Vorkommen von Rauch im Zusammenhang einer Theophanie (z.B. Jes 6,4; Ps 18,9 mit Parallele 2. Sam 22,9) oder dem Rauchen eines Berges (Ps 104,32; 144, 5) hinzuweisen. Daneben kann auch der ganz gewöhnliche Rauch eines Feuers gemeint sein (z.B. Prov 10,26; Jos 8,20).

¹⁷⁰ Vgl. die Ausführungen HThK S. 466.

¹⁷¹ Vgl. etwa Ps 18,36 und 20,7.

¹⁷² Zu den verschiedenen vorgeschlagenen Datierungen vgl. die Übersicht bei M. Emmendorffer, *Der ferne Gott*, S. 124 mit Anm. 244. M. Emmendorffer nimmt selber ein exilisches Datum an (ebenda), E. Zenger, HThK S. 457f nimmt einen Ursprung nach dem Untergang

2.19. Psalm 85: Die Wende vom Zorn zum Heil

Psalm 85 wird in den Kommentaren üblicherweise als Volksklagelied bezeichnet.¹⁷³ Besteht insofern eine gewisse Einigkeit, so differieren doch die Annahmen bezüglich der Ursprungssituation und der Datierung des Psalms. Viele Ausleger¹⁷⁴ gehen davon aus, dass Ps. 85 am Ende der Exilszeit anzusiedeln ist, in der zwar der erste Zorn gewendet wurde, die vollständige Restitution Israels aber ausblieb. Die Schwierigkeit dieser Interpretation liegt nun allerdings darin, wie V. 2b genau zu verstehen ist und ob die Wende des Geschicks auf die Rückkehr aus dem babylonischen Exil bezogen werden darf. Schon H. Gunkel hat darum Psalm 85 im Sinne einer vorweggenommenen prophetischen Zukunftsschau gedeutet¹⁷⁵, die die künftige Heilswende als schon geschehen vorausschauet. Diese Deutung wird von E. Zenger aufgenommen und wegen der Problematik der „Kultprophetie-Hypothese“¹⁷⁶ dahingehend modifiziert, dass V. 2b auf die „Wiederherstellung des Uranfangs“¹⁷⁷ abziele. Von daher wäre der Psalm dann als „betende Vergewisserung der grossen Heilszusagen JHWHs“ zu verstehen, die mit dem Stilmittel der direkten Gottesrede arbeitet.¹⁷⁸ Dennoch bezieht auch E. Zenger das Leiden des Volkes auf die Gegenwart nach dem Exil, zumal in Psalm 85 ein nachexilischer Sprachgebrauch und vielfache Bezüge zu anderen nachexilischen Texten sichtbar sind.¹⁷⁹ Er legt aber Wert darauf, dass es um einen weitgespannten Geschichtsbogen gehe, der „die Geschichte JHWHs mit seinem Land und seinem Volk *insgesamt*“ anvisiere.¹⁸⁰

Zu Gunsten der Deutung von E. Zenger ist zuzugeben, dass in Psalm 85 keine klaren Hinweise auf einen erneuten Niedergang nach dem Ende des Exils sichtbar sind. Ob man allerdings in Anbetracht aller Schwierigkeiten, die dem Volk Israel auch nach dem Ende des Exils auferlegt waren, überhaupt Hinweise auf einen neuen Niedergang erwarten darf, ist ebenfalls fraglich. Eine sichere Entscheidung zwischen den verschiedenen Deutungs-

des Nordreiches 722 v.Chr. an und rechnet mit einer Bearbeitung zur Zeit Josias. In jedem Fall ist davon auszugehen, dass der Psalm 80 einschliesslich V. 18 zu einer Zeit entstand, als das Königtum noch Realität oder wenigstens eine mögliche Option (frühe Exilszeit?) war.

¹⁷³ Vgl. H.-J. Kraus, Komm. S. 754f, E. Zenger, HThK S. 529, E. Gerstenberger, FOTL XV, S. 131.

¹⁷⁴ Vgl. H. Schmidt, Komm. S. 161f; H.-J. Kraus, Komm. S. 755f; K. Seybold, Komm. S. 334f; M. Emmendorffer, *Der ferne Gott*, S. 250f.; E. Gerstenberger, FOTL XV, S. 131.

¹⁷⁵ H. Gunkel, Komm. S. 373.

¹⁷⁶ E. Zenger, HThK S. 528.

¹⁷⁷ A.a.O. S. 525.

¹⁷⁸ A.a.O. S. 528, Kursive im Original.

¹⁷⁹ Vgl. die Ausführungen bei M. Emmendorffer, *Der ferne Gott*, S. 250ff mit Anm. 619.

¹⁸⁰ A.a.O. S. 531, Kursive im Original.

modellen kann daher nicht gefällt werden.¹⁸¹ In jedem Fall blieb das Heil unvollständig, das mit dem Ende des babylonischen Exils angebrochen schien.

In seinen Nöten der nachexilischen Zeit wendet sich das Volk an JHWH, seinen Gott und dringt in ihn, von seinem Zorn abzusehen. In den Nöten seiner Gegenwart wie wohl auch in der Not des Exils erfährt Israel JHWHs Zorn.

Dieser Zorn, mit verschiedenen Begriffen (עֲבָרָה V. 4; אָף V. 4.6; כַּעַס V. 5; אֲנִי V. 6) in seiner ganzen Bandbreite ausgedrückt, findet seine Begründung offenbar in der Schuld (עוֹן V. 3) und Sünde (חַטָּאָה V. 3) des Volkes. Durch Gottes Gnade und Vergebung kann der Zorn beendet und das Volk wieder lebendig werden (V. 7f). Aus dieser Gegenüberstellung von Gnade und Zorn JHWHs lässt sich letztlich auch ableiten, wie der Zorn wirkt: Wenn Gnade das Volk zur Freude (V. 7) bringt, das Volk belebt (V. 7), Gerechtigkeit und Frieden (V. 11) im Land herrschen lässt und das Land reichen Ertrag bringt (V. 13), dann bewirkt im Gegensatz dazu der Zorn eben Lebensminderung, Zerstörung der guten Ordnungen, Unfrieden und das Ausbleiben des Ertrages. Ein gutes Leben ist nach Psalm 85 nur unter der gnädigen Zuwendung Gottes möglich.

Offensichtlich hat Israel seine Situation in nachexilischer Zeit immer noch oder wieder neu als eine Zeit des Zürnens Gottes verstanden und weiterhin auf die Heilswende gehofft.¹⁸² Dies impliziert zugleich auch wieder, dass auch die Zeit des Exils als Zeit des Zornes zu verstehen ist.

2.20. Psalm 88: Der unerklärliche Zorn in der Finsternis

Psalm 88 wird von vielen Autoren als das Gebet eines schwer Kranken verstanden und zum Teil auch biographisch gedeutet.¹⁸³ Allerdings ist festzustellen, dass exakte Hinweise auf eine konkrete Erkrankung im Psalm nicht

¹⁸¹ Dabei können aber die Deutungen von S. Mowinckel, *Psalmstudien III-VI*, Amsterdam 1961, S. 54-59, und A. Weiser, Komm. S. 389, ausser Acht gelassen werden. S. Mowinckel ordnet Psalm 85 in die Liturgie des Neujahrsfestes ein, A. Weiser sieht ihn in der Tradition eines Herbstfestes wurzeln. Für beide Annahmen fehlen ausreichende Belege im Psalm selbst. Hinzu kommen zudem die allgemeinen Unsicherheiten bezüglich der israelitischen Feste.

¹⁸² E. Zenger, HThK S. 530f erinnert auch an die Anspielungen der V. 2-4 an die in Ex. 32-34 erzählte „Ursprungsgeschichte der Beziehung JHWH -Land“ und damit auch an die Gnadenformel von Ex. 34,6. Grundlage der Hoffnung auf die Gnade JHWHs bildet so letztlich auch in Ps. 85 die Überzeugung, dass JHWH im Grunde ein gnädiger Gott ist, der sich seinem Volk wieder neu zuwenden wird, wie er sich ihm schon einmal zugewandt hatte.

¹⁸³ Vgl. schon A. Weiser, Komm. S. 399f.; H.-J. Kraus, Komm. S. 773 („Möglich, dass er als Ausgestossener vor den Toren lebt“); K. Seybold, *Gebet des Kranken*, S. 117.

auszumachen sind¹⁸⁴. Man wird von daher Psalm 88 nicht als unmittelbaren Krankensalm deuten dürfen, sondern mit B. Janowski davon ausgehen müssen, dass es in „Ps 88 also um das Leben des Beters und um das Gottsein Gottes – dieses nicht ohne jenes!“¹⁸⁵ geht. In diesem Zusammenhang wird nun – gewiss nicht überraschend – auch Gottes Zorn angesprochen (V. 8.17).

Formal erscheint Psalm 88 eindeutig als Klage¹⁸⁶, was sich auch in seiner Wortwahl widerspiegelt: „Schreien“ (צַעַק V. 2), „rufen“ (קָרָא V. 10) und „um Hilfe rufen“ (שׁוֹעַ pi. V. 14) sind typische Ausdrucksformen der Klage. Die drei klagenden Anrufungen JHWHs in V. 2f, 10b und V. 14 mit den nachfolgenden Notschilderungen geben dem Psalm denn auch seine Struktur. Wie die Forschung längst festgehalten hat,¹⁸⁷ fehlen allerdings andere typische Elemente eines Klageliedes des Einzelnen wie die Erhörungsge-
wissheit, eine Feindklage, ein Lobgelübde oder ein Schuldbekenntnis. Dieser Umstand hat wohl H. Gunkel dazu bewegt, den Psalm als am Schluss „verstümmelt“¹⁸⁸ zu betrachten. Seither wurde mannigfach versucht, Psalm 88 in verschiedene Zusammenhänge einzuordnen oder seine Entstehung besonders zu erklären¹⁸⁹.

Erwähnt sei hier die Vermutung von O. Loretz, der aufgrund der kolometrischen Analyse den Psalm als „schriftgelehrte Anthologie“ versteht, in der zwei verschiedene Liedstücke zusammengesetzt wurden. Aufgrund des anthologischen Charakters des Psalms sei eine vorexilische Komposition ausgeschlossen und eine späte nachexilische Datierung wahrscheinlich. Der so entstandene Text sei dann als Klage der Frommen im Judentum zu verstehen, die sich vielfacher Bedrängnis ausgesetzt wissen.¹⁹⁰

¹⁸⁴ Vgl. M. Krieg, *Todesbilder im Alten Testament oder: „Wie die Alten den Tod gebildet“*, AThANT 73, Zürich 1988, S. 286.

¹⁸⁵ B. Janowski, *Die Toten loben JHWH nicht*, in: B. Janowski, *Der Gott des Lebens, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 201-243 (= F. Avemarie / H. Lichtenberger (Hg.), *Auferstehung – Resurrection*, WUNT 135, Tübingen 2001, S. 3-45); Zitat S. 202.

¹⁸⁶ Vgl. C. de Vos, *Klage*, S. 24: „88 ist einer der dunkelsten Psalmen des Psalters. In ihm dominiert die Klage gegen Gott, der im Erleben des Beters lebensbedrohlich wirkt.“

¹⁸⁷ Vgl. etwa H.-J. Kraus, *Komm.* S. 773, E. Zenger, *HThK* S. 570, W. Gross, *Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88*, in: W. Gross, *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern*, SBAB 30, Stuttgart 1999, S. 159-172 (= W. Gross / K.-J. Kuschel, *Ich schaffe Finsternis und Unheil*, Mainz ²1995, S. 46-59), vgl. bes. S. 164f.

¹⁸⁸ So *Komm.* S. 382.

¹⁸⁹ Zur vielfältigen Forschungsgeschichte an Ps 88 vgl. auch J. Schlegel, *Psalm 88 als Prüfstein der Exegese*, BThS 72, Neukirchen-Vluyn 2005.

¹⁹⁰ So die Darlegung von O. Loretz, *Psalmstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen*, BZAW 309, Berlin 2002, S. 296-298.

Demgegenüber gehen andere Autoren von einem einheitlichen, kunstvoll gestalteten Text aus¹⁹¹, dessen exakte Datierung allerdings auch offen bleiben muss¹⁹². In jedem Fall wird man mit einer nachexilischen Entstehung des Psalms zu rechnen haben, worauf auch die ebenfalls längst erkannten sprachlichen Berührungen mit dem Hiobbuch hinweisen¹⁹³ dürften. Die von B. Janowski festgestellte theologiegeschichtliche Positionierung der Jenseitsvorstellungen von Ps 88 vor Ps 16 und 73¹⁹⁴ lässt dabei die frühere nachexilische Periode als wahrscheinlich erscheinen.

Nicht bestreiten lässt sich jedenfalls, dass Psalm 88 ein Text von „hochpoetischer Gestalt“¹⁹⁵ ist, was zwar die Verwendung älterer Textstücke nicht ausschliesst, aber doch zumindest eine sorgfältig gestaltende einheitliche Bearbeitung voraussetzt. Insofern empfiehlt es sich, Psalm 88 als einheitlichen Text zu betrachten, der in kunstvoller Weise die Klage des Leidenden Gott entgegenschreit.

Theologisch bemerkenswert in dieser „Theodizeeklage“¹⁹⁶ ist das Fehlen jeder Selbstanklage oder jeden Schuldbekenntnisses. Der leidende und klagende Mensch in Psalm 88 sieht sich einer Not gegenüber, die er nicht aus eigener Schuld erklären kann. Mit W. Gross kann man formulieren: „Der YHWH, an den er aufgrund seiner religiösen Tradition glaubt, der Gott seines Heiles, und der YHWH, den einzig er bisher erfahren hat, den Verursacher seiner Krankheit, wie der Psalm ihn anklagend schildert, sind dem Psalmisten unvereinbar auseinandergetreten.“¹⁹⁷ Diese Kluft zwischen dem „erfahrenen“ und dem „geglauten“ Gott wird im 88. Psalm nun nicht mit den klassischen Brückenschlägen des Gottvertrauens oder des Sündenbekenntnisses überwunden¹⁹⁸, sondern als solche formuliert. Der Psalmist findet sich unter denen, die dem Tod nahe sind (V. 4f), von seinen Freunden und Mitmenschen verlassen (V. 9.19) in der Finsternis (V. 13.19) seiner Not. Diese Not ist nun allein von JHWH verursacht, JHWHs Grimm (חמה V. 8) und Zornesgluten (חרון V. 17) haben ihn getroffen. Seine Todesnot

¹⁹¹ Vgl. W. Gross, *Gott als Feind*, S. 165; B. Janowski, *Die Toten loben JHWH nicht*; E. Zenger, HThK S. 567ff.

¹⁹² Vgl. E. Zenger: „Eine *Datierung* des Psalms ist schwer. Zwar wird der Psalm immer wieder in die Nähe der Klagen bzw. Anklagen des Ijobbuches gebracht, doch ist er nicht von der weisheitlichen Frage nach der (konkretiven) Gerechtigkeit Gottes umgetrieben“. HThK S. 570, Kursive im Original.

¹⁹³ So schon H. Gunkel, *Komm.* S. 382ff, einzelne Hinweise bietet auch K. Seybold, *Komm.* S. 345.

¹⁹⁴ *Die Toten loben JHWH nicht*, S. 241.

¹⁹⁵ Vgl. E. Zenger, HThK S. 569.

¹⁹⁶ E. Zenger, HThK S. 570.

¹⁹⁷ *Gott als Feind*, S. 169.

¹⁹⁸ Vgl. B. Janowski, *Die Toten loben JHWH nicht*, S. 218.

und Gottesferne sind für den Psalmisten also Erfahrungen einer Aktion Gottes, die er als grundlosen Zorn benennt.

Dass der Psalmist trotz dieser Situation JHWH als seinen Retter (V. 2) anklagt und anruft, verbunden mit dem Argument, dass Tote JHWHs Heils-taten nicht loben (V. 11-13), kann mit B. Janowski als ein neuer Versuch verstanden werden, die Kluft zwischen dem Beter und JHWH in der Form des Appells zu überwinden.¹⁹⁹

Im Blick auf die Frage nach Gottes Zorn bleibt festzuhalten, dass der Psalmist in Psalm 88, ähnlich wie in anderen Psalmen auch, sein Leiden und seine Not, seine Todesnähe und Gottverlassenheit als Erfahrung des Zornes Gottes versteht. Beunruhigend, aber wohl eine immer wiederkehrende Lebenserfahrung der Menschen ist es, das „warum“ und „wozu“ solcher Not nicht verstehen zu können. Dennoch aber schreit der 88. Psalm die Not Gott entgegen und sucht nach Argumenten, diesen unverständlichen Gott *in extremis* doch noch zum Einschreiten zu bewegen.²⁰⁰

2.21. Psalm 89: Eine Auseinandersetzung mit deuteronomistischer Gerichtstheologie?

Auch im 89. Psalm wird der Zorn JHWHs angesprochen (V. 39.47). Dieser ist dabei nicht nur einer der längsten Psalmen, sondern wohl auch einer, der die vielfältigsten und verschiedensten Urteile erfahren hat. Allein schon über seine Gattung besteht ebensowenig Einigkeit wie über seine Entstehungsgeschichte und zeitliche Ansetzung.²⁰¹ Dabei hängt die Bestimmung eines „Sitzes im Leben“ des Psalms stark mit den Vorstellungen über seine Entstehung und Datierung zusammen: Wer ein frühes Datum und/oder eine Uneinheitlichkeit des Textes annimmt, wird einen anderen Sitz im Leben des Psalms vermuten als der Vertreter einer späten Datierung. Es erscheint von daher notwendig, zunächst eine Antwort auf diese Fragen zu suchen, bevor die Bedeutung und Funktion der Erwähnung des göttlichen Zornes in V. 39.47 besprochen werden kann.

¹⁹⁹ Vgl. die Darlegungen a.a.O. S. 218-226.

²⁰⁰ Interessant ist, dass Ps. 88 keine eigentliche Bitte enthält. Es wird nicht ausgesprochen, was Gott tun soll, sondern ausdrücklich festgehalten, wie Gott die Not herbeigeführt hat. Mit C. De Vos, *Klage*, S. 35 kann man formulieren: „Die Anklage Gottes wird auf diese Weise zur Einklage von Gottes Zuwendung zum Betroffenen“.

²⁰¹ Vgl. die Zusammenstellungen bei M. Emmendorffer, *Der ferne Gott*, S. 208f mit Anm. 492-495, M. Saur, *Königpsalmen*, S. 158 mit Anm. 17, und F.-L. Hossfeld, HThK S. 581.583. Kürzlich hat zudem H.U. Steymans, *Psalm 89 und der Davidbund, Eine strukturelle und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, ÖBS 27, Frankfurt a.M.2005, eine von der Aktantenanalyse und strukturalen sowie redaktionsgeschichtlichen Überlegungen bestimmte Entstehungsgeschichte des Psalms gezeichnet, vgl. bes. die Übersicht S. 347ff.363ff.

Bei der Betrachtung des Psalms fällt zunächst einmal die Dreiteilung in einen Hymnus (V. 2-19), eine Gottesrede (V. 20-38) und eine Klage (V. 39-52) auf. In sich erscheinen diese Teile formal und thematisch recht geschlossen. Aus dieser Geschlossenheit stechen allerdings die V. 4-5 hervor, die bereits ein Stück Gottesrede in den Hymnus eintragen und David in der 2. Person ansprechen, dies im Unterschied zu der Gottesrede in V. 20-38, die von David nur in der 3. Person spricht. Allein schon diese Beobachtung legt den Schluss nahe, dass diese beiden Verse redaktionelle Ergänzungen im ursprünglichen Zusammenhang V. 2.3.6-19 darstellen. Hinzu kommt die Beobachtung, dass V. 36-38 mit der Schwureinleitung nochmals die Beständigkeit des Davidsthrones betonen, nachdem V. 29-35 die Beständigkeit der Verheissungen JHWHs für David und sein Geschlecht bereits breit ausgeführt haben. Auffällig ist dabei, dass V. 4 wie V. 36 einen Schwur JHWHs ansprechen, von dem sonst in der Gottesrede nicht die Rede ist – es wird vielmehr vom „Bund“ (ברית V. 29.35) gesprochen. Man wird von daher annehmen dürfen, dass dieselbe Redaktion V. 4f und 36-38 in den Psalm eingetragen hat.

Zudem fällt auf, dass V. 48-49 die Parallelität der Fragen von V. 47.50 durchbrechen und die universale menschliche Vergänglichkeit ansprechen – ein Thema das sonst in Psalm 89 nicht zu erkennen ist, sehr wohl aber in Psalm 90. Die Annahme drängt sich auf, dass auch hier eine spätere Redaktion zu sehen ist, die eine Verknüpfung mit den Nachbarpsalmen 88 und 90 schaffen wollte.²⁰²

Der nach diesen Beobachtungen verbleibende Textbestand der V. 2.3.6-35.39-47.50-53* enthält zwar in sich verschiedene Abschnitte, ergibt aber durchaus einen logischen Aufbau und folgt bestimmten Leitworten wie etwa der „Treue“ (אמונה V. 2.3.6.9.25.34.50) JHWHs. Daher besteht keine Notwendigkeit, eine Uneinheitlichkeit des Grundtextes von Psalm 89 anzunehmen, zumal nach der Untersuchung von Ch. Rösel auch die oft als Beweis einer Uneinheitlichkeit angeführten metrischen Argumente anderweitig erklärbar sind.²⁰³

²⁰² Vgl. F.-L. Hossfeld, HThK S. 583, M. Emmendorffer, a.a.O. S. 237.

²⁰³ Ch. Rösel, *Die messianische Redaktion des Psalters*, bes. S. 136f. H.U. Steymans, *Psalm 89*, zeichnet allerdings ein deutlich anderes Bild. Von strukturalen Überlegungen (und der textkritischen Entscheidung zugunsten LXX in V. 3a, vgl. S. 28f) her skizziert er einen Urpsalm 2.3aa.4-5.7-8.20aa-23.26-28.30.35-38.39aa1.b-41.44-46.50.51f* (vgl. die Zusammenfassung S. 362). Diesen Urpsalm datiert er in die späte Königszeit und nimmt an, dass er in der Regierungszeit Manasses entstand und in der Trauerzeit für Josia gesungen wurde (ebenda). Ob man allerdings V. 40 wirklich auf den Tod eines Königs beziehen kann, erscheint fraglich. M.E. setzt V. 40 die die Dynastie grundsätzlich in Frage stellende Exilerfahrung voraus. H.U. Steymans geht selbst allerdings auch davon aus, dass dieser Urpsalm (mit Erweiterungen) erst in persischer Zeit in den Kontext des Psalters gestellt wurde.

Der Verfasser des Grundtextes muss allerdings sowohl die deuteronomistische Theologie als auch die Jerusalemer Tempeltheologie²⁰⁴ und vielfältige Elemente altorientalischer Königsideologie und Schöpfungsmythen gekannt haben. Die Bezüge zwischen Psalm 89 und dem deuteronomistischen Geschichtswerk, besonders auch der Dynastieverheissung von 2. Sam. 7, hat T. Veijola ausführlich dargelegt²⁰⁵, die Gemeinsamkeiten mit der Welt der altorientalischen Mythen weist M. Emmendorffer in seiner Analyse des Textes detailliert nach.²⁰⁶

Daraus ergibt sich, dass Psalm 89 zumindest die exilische Zeit voraussetzt. T. Veijola hatte bereits festgehalten, dass „der Psalm ein fortgeschrittenes Stadium in der Entwicklung der Davidtheologie gegenüber der jetzigen dtr Form von 2Sam 7“ vertrete²⁰⁷, aber dennoch angenommen, Psalm 89 in die konkrete historische Situation im Lande Juda nach 587 v.Chr. einordnen zu können²⁰⁸. Die vielfältigen sprachlichen und theologischen Bezüge in verschiedene Bereiche des alttestamentlichen Schrifttums sprechen aber eher dafür, Psalm 89 in die frühe nachexilische Zeit einzuordnen, als im Neubeginn in Jerusalem verschiedene theologische Strömungen sich erneut trafen. So dürfte gewiss die Rückkehr aus dem Exil *terminus a quo* für Psalm 89 darstellen²⁰⁹ und andererseits die in V. 4-5.36-38 bzw. 48-49 sichtbaren späteren, aber kaum exakt datierbaren Redaktionen den *terminus ad quem* darstellen. Auch diese frühnachexilische Zeit ist gewiss keine Zeit der „reichen Erfahrung göttlicher Herrlichkeitsfülle“²¹⁰ und bietet genügend Anlass zu Beschäftigung mit der Geschichte des Volkes und der Frage, warum denn JHWH sein Volk verstossen habe. Man wird also den Grundtext von Psalm 89 als ein Zeugnis nachexilischer schriftge-

²⁰⁴ Die vielfältigen Berührungen mit anderen Psalmen zeichnet F.-L. Hossfeld, HThK, S. 589ff ausführlich nach, sie sind auch bei T. Veijola, *Verheissung in der Krise*, S. 48ff sichtbar, obwohl Veijolas Interesse sich überwiegend auf Bezüge zu vermutlich dtr oder exilischen Texten konzentriert.

²⁰⁵ T. Veijola, a.a.O., bes. S. 48ff.

²⁰⁶ *Der ferne Gott*, S. 209ff, vgl. das Fazit S. 213 zu V. 6-15: „Gut altorientalisch mit kanaanischem Kolorit mutet dieses Hauptstück des Hymnus an.“

²⁰⁷ A.a.O. S. 66.

²⁰⁸ So die Erörterungen a.a.O. S. 109-112.

²⁰⁹ Ob allerdings auch explizit die Errichtung des zweiten Tempels 515v. als *terminus a quo* (F.-L. Hossfeld, HThK S. 600) angenommen werden muss, bleibe dahingestellt.

²¹⁰ Der Ausdruck stammt von H. Spieckermann, *Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll. Pantheismus im Alten Testament*, in: *Gottes Liebe zu Israel*, FAT 33, Tübingen 2001, S. 62-83, der S. 71 für Psalm 89 ein exilisches Datum annimmt. Das von H. Spieckermann zu den Fragestellungen von Psalm 89 Gesagte kann allerdings ebenso gut für die ersten Jahrzehnte nach der Rückkehr aus dem Exil gelten.

lehrter Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und Gegenwart des Gottesvolkes zu verstehen haben.

In dieser Auseinandersetzung wird JHWH in V. 39 vorgehalten, dass er seinen Gesalbten verstossen (זָנָה) und verworfen (מָאַס) habe, ihm also zürne (עָבַר). Die folgenden Verse 40-46 führen dann aus, worin diese Erfahrung des Zornes und Verstossenseins sich äussert, in V. 47 wird klagend gefragt, wie lange der Zorn (חֲמָה) wie Feuer brenne.

Wiederum wird also die Not des aufgehobenen Bundes (V. 40), der eingerissenen Mauern (Jerusalems?) und Festungen (V. 41), der Plünderungen und der Verspottung (V. 42ff) und des gestürzten Davids-Thrones (V. 45), letztlich also die Not der Niederlage gegen die Babylonier 587v. und der folgenden Exilszeit als Erfahrung des göttlichen Zornes verstanden.

Gewiss wird man im Blick auf die genannten sprachlichen Bezüge feststellen dürfen, dass die Sicht des 89. Psalmes sich diesbezüglich mit der Sicht der deuteronomistischen Theologie trifft. Allerdings formuliert der 89. Psalm – ganz ähnlich wie der vorangehende 88. Psalm in der individuellen Not – kein Schuldbekenntnis Israels in seiner kollektiven Notlage. M. Emmendorffer sieht in diesem Umstand schärfste Kritik am deuteronomistischen Anliegen des Schuld aufweises des Volkes zum Ausdruck kommen²¹¹. Wohl kennt der 89. Psalm die deuteronomistische Geschichtstheologie und bezieht sich explizit auf die Verheissungen von 2. Sam. 7 und verwendet diese zur Kontrastierung der früheren Heilstaten JHWHs mit der gegenwärtigen Not, doch ob das Fehlen eines Schuldbekenntnisses Israels im Psalm schon als Ausdruck solcher Kritik gewertet werden kann, mag hier offen bleiben. Angemerkt sei lediglich, dass in diesem Zusammenhang auch die deuteronomistische Sicht des Zornes Gottes noch näher untersucht werden müsste.

Zur Zornglut (חֲמָה) JHWHs in V. 47 sei schliesslich noch der Hinweis von M. Saur aufgenommen, der darin eine Anspielung auf andere Psalmen erkennt und auf die eschatologische Dimension des Tag-Jahwes-Motivs verweist²¹². Dies mag für die abschliessende Redaktion des Psalms durchaus zutreffen²¹³, doch scheint in der sehr konkreten Beschreibung der Nöte

²¹¹ So M. Emmendorffer, *Der ferne Gott*, S. 239.

²¹² *Königpsalmen*, S. 176 mit Anm. 112, wo namentlich Psalm 2,12; 21,10 sowie 110,5 genannt werden.

²¹³ Soweit ich sehe, neigt M. Saur einer relativ späten Datierung des Psalms als ganzem zu und ordnet ihn in die „nachexilische Debatte um die Bedeutung des Königtums“ ein, in der an die Katastrophenerfahrung des Exils angeknüpft wurde, aber andere Probleme im Vordergrund standen (a.a.O. S. 180). In einem solchen späteren Kontext mögen diese Hinweise ihre Gültigkeit haben, für den meines Erachtens aus obigen Gründen eher kurz nach dem Exil anzusiedelnden Grundtext des Psalms dürften die konkrete Geschichte und ihre unmittelbaren Folgen im Vordergrund stehen.

der Vernichtung in V. 39-46 doch der Blick auf die tatsächliche Vernichtung Jerusalems und ihre Folgen zu dominieren. Eben dieses konkrete Geschehen wird als Ausdruck des Zornes JHWHs gedeutet.

2.22. Psalm 90: Der Zorn JHWHs und die Vergänglichkeit der Menschen

In dem das 4. Psalmenbuch eröffnenden und weisheitlich geprägten 90. Psalm wird Gottes Zorn als Grund für die Sterblichkeit der Menschen angesprochen. Die Literarkritik und Deutung des 90. Psalms sind in der Forschung umstritten. Während viele aufgrund der planvollen, zuletzt von J. Schnocks²¹⁴ und Ch. Forster²¹⁵ beschriebenen, Struktur des Psalms von der Einheitlichkeit des Textes ausgehen²¹⁶, bemerken andere die unterschiedlichen Akzentuierungen, Zielpunkte und Ausdrucksweisen in V. 13-17 gegenüber V. 1b-12 und rechnen darum mit Uneinheitlichkeit.²¹⁷

Effektiv fällt auf, dass der Abschnitt V. 1b-12 einen abgeschlossenen Gedankengang bildet, dessen Schlussbitte um das „weise Herz“ in den folgenden Versen aber nicht weitergeführt wird. Zudem wird das Verb שׁוּב in V. 13 in anderem Sinne verwendet als in V. 3: Geht es in V. 3 um die Rückkehr der Menschen zum Staub, spricht V. 13 von der Abkehr Gottes von seinem Zorn. Auch ist in V. 13-17 kaum mehr ein spezifisch weisheitlich geprägtes Vokabular zu erkennen. Von daher ist davon auszugehen, dass V. 13-17 einen Nachtrag zu einem primären Text V. 1b-12 bilden.

In diesem Grundbestand des Psalms wird die Vergänglichkeit der Menschen klagend zum Ausdruck gebracht: Während zunächst V. 3-6 die Kürze des menschlichen Lebens im Kontrast zur Ewigkeit Gottes beschreiben, benennen V. 7-10 mehrfach den göttlichen Zorn (Zorn (אף) V. 7a; Zornesglut (חמה) V. 7b; Grimm (עברה) V. 9) als Ursache dieser Vergänglichkeit. Nach V. 8 findet dieser göttliche Zorn und Grimm seinen Grund in den offensichtlichen und verborgenen Sünden (עוֹנוֹת) der Menschen.

In Psalm 90 bewirkt der göttliche Zorn also (vorzeitigen?) Tod. Er wird durch die menschlichen Verfehlungen begründet. Man mag nun mit Th. Krüger die Frage stellen, ob sich diese Sicht des 90. Psalms auf die allgemeine menschliche Vergänglichkeit bezieht, oder ob nicht doch eher

²¹⁴ J. Schnocks, *Ehe die Berge geboren wurden, bist du. Die Gegenwart Gottes im 90. Psalm*, BiKi 54 (1999), 163-169.

²¹⁵ Ch. Forster, *Begrenztes Leben*, S. 137ff.

²¹⁶ Z.B. H.-J. Kraus, BK, z.St.; K. Seybold, Komm. z.St., Th. Krüger, *Psalm 90 und die Vergänglichkeit des Menschen*, Bib 75 (1994), S. 191-219.

²¹⁷ Z.B. E. Zenger, HThK, S. 607f; H.-P. Müller, *Psalm 90*; M. Leuenberger, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*, AThANT 83, Zürich 2004, S. 133f.

eine konkrete geschichtliche Notlage hinter der Vergänglichkeitsklage zu vermuten ist²¹⁸.

Grundsätzlich zuzugeben ist, dass die Fortschreibung in V. 13ff mit ihrer Frage nach dem „wie lange“ und der Anrufung von Gottes Güte (גֹּדֵל) nach einer konkreten Heilswende ruft. Insofern trifft Th. Krügers Feststellung, dass Psalm 90 in „der vorliegenden Komposition des Psalters als Klage über die kollektive, lange andauernde Notlage des ‘Exils’ rezipiert“ wurde und in „seinem literarischen Kontext als solche gelesen“²¹⁹ werden sollte, auf den Endtext wohl zu. Für den Grundtext V. 1b-12 muss dies aber nicht zwingend gelten, denn in ihm sind keine konkreten Zeichen einer aktuellen Not ausser der menschlichen Vergänglichkeit zu erkennen.

Die in der Forschung umstrittene Frage,²²⁰ welche Absicht sich mit dieser Vergänglichkeitsklage im Grundtext genau verbindet, kann für die Fragestellung nach dem Zorn Gottes vorläufig offen bleiben. Festzuhalten ist aber, dass im Grundtext die menschlichen Sünden Gottes strafenden Zorn verursachen und so die Vergänglichkeit der Menschen herbeigeführt wird. Dies mit einem weisen Herz gebührend bedenken zu lernen ist Ziel der Psalmitten in V. 12.

Die spätere Fortschreibung hat aber offenbar die geschichtliche Notlage des Exils und der Folgezeit als Ergebnis göttlichen Zornes verstanden und bittet aus dieser Sicht heraus um JHWHs Güte und Abkehr von seinem Zorn. Dass die durch die babylonischen Sieger herbeigeführte Not die menschliche Vergänglichkeit in der Zeit des Exils und danach besonders aktuell erfahrbar machte, mag dieser Fortschreibung des Psalms entgegengekommen sein.

2.23. Psalm 95: Gottes Zorn wie in Massa und Meriba

Psalm 95 wird in der Forschung üblicherweise als „JHWH-Königs-Psalm“ bezeichnet.²²¹ Er zeigt vielfältige Stichwortbezüge zum vorangehenden Psalm 94 wie auch zum folgenden Psalm 96.²²² In seinem letzten Vers erwähnt auch Psalm 95 Gottes Zorn. Ursprung und exakte Datierung dieses

²¹⁸ Th. Krüger, a.a.O. S. 203ff.

²¹⁹ A.a.O. S. 211.

²²⁰ Exemplarisch sei etwa auf E. Zenger, HThK, S. 611f und H.-P. Müller, *Psalm 90* hingewiesen: E. Zenger sieht in V. 11f eine Infragestellung der zuvor entfalteten Todeslogik und die Bitte um rechte Lebensweisheit; H.-P. Müller erkennt im Gedicht eine „Daseinsverdrossenheit“ (S. 265.) und das Zeugnis einer Krise alttestamentlicher Frömmigkeit (ebd., weiter entfaltet S. 279ff). Weitere Forschungspositionen sind bei Th. Krüger, a.a.O. S. 191f mit Anm. 1-2 wiedergegeben.

²²¹ Vgl. M. Leuenberger, *Konzeptionen*, S. 147f.

²²² Vgl. die Ausführungen bei M. Leuenberger, a.a.O. S. 149, F.-L. Hossfeld, HThK S. 662ff.

Psalms sind in der Forschung umstritten. Oft werden die Unebenheiten in V. 7 zum Ausgangspunkt literarkritischer Scheidung in zwei ursprünglich selbständige Teile V. 1-7a und V. 7b-11 genommen.²²³ Demgegenüber wurde und wird aber immer wieder auch die Einheitlichkeit des Textes vertreten²²⁴. Mit M. Leuenberger wird man feststellen müssen, dass Stil und Gliederung von Psalm 95 letztlich beide Optionen offen lassen.²²⁵

In jedem Fall festzuhalten ist aber, dass die sprachlichen und theologischen Bezüge von Psalm 95 auf eine nachexilische Datierung hinweisen: Gerade in V. 7b-11 sind deuteronomisch/deuteronomistische Topoi wie das „Heute“ (V. 7), die „Herzensverhärtung“ (V. 8), das „Versuchen“ und „Prüfen“ (V. 9) sichtbar, so dass ein vorexilisches Datum für den gesamten Psalm 95 ausgeschlossen werden muss.

Für die Frage nach JHWHs Zorn interessant ist insbesondere der Abschnitt V. 8-11, wo auf die Zeit der Wüstenwanderung mit dem Ende der Kundschaftergeschichte Num 14,27-35 und der Massa/Meriba-Perikope Ex 17,1-7 beziehungsweise Num 20,1-13 Bezug genommen wird. Der Psalm setzt offensichtlich das dort Erzählte voraus – wenn vielleicht auch in einer anderen Textfassung²²⁶ – und deutet den Schwur JHWHs, das murrende und irrende Volk nicht zu seiner Ruhestatt kommen zu lassen, als Ausdruck seines Zornes (עַם V. 11).

Bemerkenswerterweise fehlt allerdings gerade dieses Stichwort des „Zornes“ in den genannten alttestamentlichen Erzählungen Ex 17 und Num 14 bzw. 20. Psalm 95 deutet also die um 40 Jahre verlängerte Wüstenzeit

²²³ Vgl. zur Forschungsgeschichte ausführlich W.S. Prinsloo, *Psalm 95. If Only You Will Listen to His Voice!*, in: M.D. Carroll / D. Clines / Ph.R. Davies (Hgg.), *The Bible in Human Society*, FS J. Rogerson, JSOTS 200, Sheffield 1995, S. 393-410, zur Forschungsgeschichte bes. 393-397. Jüngst haben auch E. Zenger, *Das Weltenkönigtum des Gottes Israels (Ps. 90-106)*, in: N. Lohfink / E. Zenger, *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und den Psalmen*, SBS 154, Stuttgart 1994, S. 151-178; und Th. Seidl, *Scheltwort als Befreiungsrede. Eine Deutung der deuteronomistischen Paränese für Israel Psalm 95,7c-11*, in: H. Keul / H.-J. Sander (Hgg.) *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung*, FS E. Klinger, Würzburg 1998, S. 107-120, die literarkritische Trennung der beiden Teile 1-7a bzw. 7b-11 vertreten.

²²⁴ Vgl. die Darstellung bei W.S. Prinsloo, a.a.O.; zuletzt auch F.-L. Hossfeld, HThK S. 660-662.

²²⁵ M. Leuenberger, *Konzeptionen*, S. 150.

²²⁶ K. Seybold, Komm. S. 376ff, geht von einem liturgischen Gebrauch des 95. Psalms aus und vermutet (S. 378), dass die Gemeinde als Gotteswort eine „Perikope von der Wüstenwanderung, einen Bericht JHWHs von der Reaktion auf das ‘Murren’ der Väter“ gehört habe, und stellt fest, dass der Text alttestamentlich so nicht überliefert sei. Diese Vermutung erscheint durchaus plausibel, hat aber eben gerade die Schwierigkeit, sich nicht auf eine textliche Überlieferung gründen zu können.

als Ausdruck des Zornes JHWHs, der durch die Herzensverhärtung, das Murren und das Irren des Volkes verursacht wurde.

Ungewiss bleibt dabei, ob die Verfasser des 95. Psalmes ihre Gegenwart ebenfalls als eine Wüstenzeit begriffen oder lediglich im Rückblick auf die Geschichte Israels frühere Wüstenzeiten wie etwa das Exil als JHWHs Reaktion auf die Verirrungen des Volkes interpretieren.²²⁷ In jedem Fall aber ermahnt der Psalm, Gottes Zorn nicht herauszufordern. Das künftige Schicksal des Volkes wird so – in deuteronomisch/deuteronomistischer Tradition – von seinem Verhalten gegenüber seinem Gott abhängig gemacht.²²⁸

2.24. Psalm 102: Eine Vergänglichkeitsklage mit eschatologischem Horizont

In unmittelbarem Anschluss an die Lobpsalmen 100 und 101 folgt mit Psalm 102 ein Klagegebet des Einzelnen, das aber auch die kollektive Situation Israels anspricht und in Äusserungen über die Ewigkeit JHWHs gegenüber der Vergänglichkeit der Menschen und der Welt mündet. Der 102. Psalm hat dabei der Exegese schon viele Rätsel aufgegeben und er wurde und wird bis heute sehr kontrovers beurteilt. Hauptproblem ist dabei immer wieder der Wechsel von der individuellen Klage in V. 1-12 zur kollektiven, wenn nicht sogar kosmologischen Perspektive in V. 13ff. Wird in V. 1-12 in ausdrucksstarken Bildern die Krankheit, Vergänglichkeit und Todesnähe des Beters ausgesprochen, so kommen nachher das Schicksal des Zion und auch der Topos der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion in den Blick, ebenso wie die Ewigkeit JHWHs, der sogar die vergängliche Erde und den vergänglichen Himmel überdauert.

Diese thematischen Unterschiede haben vielfach Anlass geboten, die Uneinheitlichkeit des heutigen Textes anzunehmen und literarkritische Erklärungsmodelle zu suchen.²²⁹ Andererseits wurde auch dezidiert die Einheitlichkeit des vorliegenden Textes vertreten.²³⁰

²²⁷ Vieles in der Deutung des 95. Psalms hängt vom Verständnis des Begriffes „Ruhestatt“ (מנוחה V. 11) ab: Bezieht man diesen Ruheplatz primär auf den Jerusalemer Tempel, so ist auch das nachexilische Israel zur Ruhe gekommen, versteht man den Begriff der Ruhe umfassender im Blick auf Landbesitz und politische Unabhängigkeit, ist natürlich auch die nachexilische Periode eine Wüstenzeit. Eine endgültige Entscheidung scheint schwierig, vielleicht will der Psalm bewusst auch das ganze vielschichtige Bedeutungsspektrum des Begriffes מנוחה offen halten.

²²⁸ Vgl. zur Deutung von Ps 95 auch M. Leuenberger, *Konzeptionen*, S. 148; und F.-L. Hossfeld, HThK S. 662ff.

²²⁹ Vgl. die Übersicht bei K. Koenen, *Jahwe wird kommen zu herrschen über die Erde, Psalm 90-110 als Komposition*, BBB 101, Weinheim 1995, S. 83 mit Anm. 10; literarkriti-

Ohne diese Frage der Einheitlichkeit hier grundsätzlich erörtern zu können, ist doch darauf hinzuweisen, dass in den V. 13ff vielfältige sprachliche Beziehungen sowohl zur späten Prophetie als auch zu verschiedensten Psalmen vorliegen²³¹, O.H. Steck aber auch auf Bezüge der Notschilderung in V. 2-12 zur späten Prophetie hinweist.²³² Auch wenn man mit einer Uneinheitlichkeit des Psalms rechnen wollte, wird man also für einen postulierten Grundtext V. 2-12 mit einem wenigstens nachexilischen Datum zu rechnen haben.

Die Notschilderung in V. 2-12 trifft sich denn auch mit anderen Klagepsalmen darin, dass sie den Beter als schwach, angefeindet und einsam präsentiert.²³³ Seine Empfindung des grundsätzlich „gestörten Lebens“²³⁴ wird durch die Kombination der anthropologischen Grundbegriffe „Knochen“ (V. 4), „Herz“ (V. 5) und „Fleisch“ (V. 6) ausgedrückt.²³⁵ In allen Dimensionen seines Körpers wie seiner sozialen Existenz ist der Klagende gefährdet, sieht er sich Vergänglichkeit und Tod ausgeliefert.

Den Grund dieser Not benennen V. 3 als Verbergen JHWHs und V. 11 als Grimm (זעם) und Zorn (קצף). Einmal mehr ist also das Verborgensein JHWHs mit seinem Zorn parallelisiert und ist dieser Zorn Ursache der Not. Allerdings nennt Psalm 102 keinen Grund für den Zorn JHWHs und sein Verborgensein, von einer Schuld des Beters wird nicht einmal andeutungsweise gesprochen.²³⁶ Der Zorn JHWHs beschreibt damit die Situation des Beters, erklärt sie aber nicht näher.²³⁷ Damit rückt die Notschilderung

sche Modelle entwickeln auch G. Brunert, *Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches*, SBB30, Stuttgart 1995, bes. S. 181ff und J. Schnocks, *Vergänglichkeit und Gottes Herrschaft, Studien zu Psalm 90 und dem Vierten Psalmenbuch*, BBB 140, Berlin 2002, bes. S. 239, zuletzt auch F.-L. Hossfeld in: F.-L. Hossfeld / E. Zenger, *Psalmen 101-150*, HThK, Freiburg i.B. 2008, S. 39ff.

²³⁰ So etwa O.H. Steck, *Zu Eigenart und Herkunft von Ps 102*, ZAW 102 (1990), S. 357-372; und Ch. Brüning, *Mitten im Leben vom Tod umfassen, Ps 102 als Vergänglichkeitsklage und Vertrauenslied*, BBB 84, Frankfurt a.M. 1992.

²³¹ Vgl. die Übersicht bei M. Leuenberger, *Konzeptionen*, S. 178f.

²³² A.a.O. S. 367ff, bes. Anm. 39.

²³³ Vgl. z.B. Ps 6; 22; 69.

²³⁴ G. Brunert, *Psalm 102*, S. 116.

²³⁵ Vgl. dazu auch B. Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 34f.119f.177f.

²³⁶ F.-L. Hossfeld geht allerdings – mit Bezug auf G. Brunert, a.a.O. S. 129, davon aus, dass in V. 10a auf Traueritten angespielt werde, der Psalm demnach im Zusammenhang eines Bussrituals einzuordnen sei (HThK, S. 44). Trotzdem bleibt der Zorn Gottes aber undurchschaubar und damit grundlos.

²³⁷ Vgl. F. Lindström, *Suffering and Sin*, S. 454: „YHWH's wrath does not function in Ps 102 (...) as a rational explanation of the problem of the abandonment by God. Rather, this problem is accentuated: the divine wrath is part of the problem, not its solution“.

von Psalm 102 in die Nähe von Psalm 88, wo ebenfalls kein Grund des göttlichen Zornes genannt wird.

2.25. Psalm 103: Zorn Gottes als Gegensatz zu Erbarmen und Güte

Nicht eigentlich vom Zorn Gottes berichtet der 103. Psalm, sondern Gottes Gnade und Güte stehen im Zentrum des Gotteslobes. Und doch wird darin der Zorn JHWHs im Gegensatz zu seiner Barmherzigkeit angesprochen, so dass ein Blick auf diesen Text gerechtfertigt erscheint.

Der Psalm ist zunächst einmal als Lobpsalm in der Form des Hymnus zu betrachten, denn Beginn (V. 1f) wie Abschluss (V. 20-22) des Psalms rufen zum Gotteslob auf, im Zentrum steht die Schilderung von Gottes Güte (חסד). K. Seybold vermutet, dass wohl die Genesung von schwerer Krankheit den Anlass zu diesem Gotteslob bot.²³⁸ Andererseits ist längst festgestellt worden, dass viele Bezüge zu anderen Überlieferungen bestehen,²³⁹ so dass sich die Frage stellt, ob hinter den Worten von Psalm 103 überhaupt noch individuelle Erfahrungen zu erkennen sind.

M. Franz bespricht dabei ausführlich das Verhältnis zur Gnadenrede in Ex 33–34 und weist auf die wörtliche Entsprechung von V. 7 zum Text von Ex. 33,13 hin.²⁴⁰ Dies führt zum Schluss, dass Psalm 103 weite Teile der Sinai-Erzählungen inklusive späterer Entwicklungsstufen kennt. Damit wird man Psalm 103 als einen späten und auch redaktionell bearbeiteten²⁴¹, die Gnade JHWHs ausführlich besingenden Text betrachten müssen und mit der Annahme individueller Errettungserfahrungen ebenso wie eines konkreten Sitzes im Leben eher vorsichtig sein.²⁴²

Interessant ist dabei aber die doppelte Gegenüberstellung von Gnade und Zorn, die sich mit Psalm 103 verbindet. Einerseits folgt er unmittelbar dem klagenden Psalm 102, in dem ja die Not des Beters mit dem Zorn JHWHs verbunden wird, andererseits wird in V. 8 direkt das Übergewicht der Gnade gegenüber dem Zorn ausgesprochen: JHWH ist barmherzig und gnädig, langmütig (ארך אפים) und von grosser Güte. Da ja nun Psalm 103 verschiedene andere Texte voraussetzt, erscheint die explizite Gegenüberstellung von Barmherzigkeit und Güte einerseits und Zorn andererseits als die späte theologische Zuspitzung des Spannungsverhältnisses zwischen Zorn und Gnade, wobei hier das Übergewicht der Barmherzigkeit und der Gnade formuliert wird.

²³⁸ Komm. S. 402.

²³⁹ Vgl. M. Franz, *Der barmherzige Gott*, S. 230 mit Anm. 41; A. Weiser, Komm. S. 449-454.

²⁴⁰ A.a.O. S. 231f.

²⁴¹ Vgl. dazu ausführlich E. Zenger, HThK, S. 55ff.

²⁴² Vgl. dazu ausführlich M. Franz, a.a.O. S. 232ff.

2.26. Psalm 106: Die Steigerung des Gotteszornes im Laufe der Geschichte

Am Schluss des 4. Psalmenbuches nimmt der Geschichtsrückblick von Psalm 106 eine prominente Stellung ein. Zugleich erinnert er mit seiner Geschichtsdarstellung an die Psalmen 78; 105; 136. Gerade zum vorangehenden 105. Psalm sind textliche Verknüpfungen unübersehbar,²⁴³ desgleichen aber auch Unterschiede: Setzt Psalm 105 bei den Vätern ein und bietet einen Geschichtsabriss bis zur Landnahme, so richtet 106 den Blick auf die Zeitspanne von Exodus bis Exil. Damit ist auch schon gesagt, dass der Grundbestand des Psalms in die nachexilische Periode einzuordnen ist.²⁴⁴ Aufgrund der redaktionellen Verknüpfungen und der Merkmale der Textstruktur kommt M. Leuenberger zum Befund, dass ein Grundtext V. 4-43 als Grundpsalm zu betrachten ist, zu dem im Zuge der Komposition des 4. Psalmenbuches redaktionelle Zusätze in V. 1.2f.44-46.47.48 in mehreren Schritten hinzugekommen sind.²⁴⁵

In der Geschichtsdarstellung dieses Grundpsalmes lassen sich verschiedene Schritte erkennen: Nach der Anrufung JHWHs in V. 4-5 folgt V. 6 das Sündenbekenntnis, danach wird die Geschichtsdarstellung ab V. 7 entfaltet. Diese entwirft in ihrem Ablauf eine doppelte Steigerung: Da nimmt einerseits das Verschulden der Israeliten zu, steigert sich vom „nicht verstehen“ (V. 7) über das „vergessen“ (V. 13) und verschiedene Formen der Auflehnung bis zum fortgesetzten Götzendienst unter den Völkern (V. 35ff), andererseits wird auch die Reaktion JHWHs immer stärker: V. 23 kann der Zorn noch durch Moses Vermittlung gewendet werden, V. 40 entbrennt JHWHs Zorn heftig.

Psalm 106 interpretiert damit den göttlichen Zorn als Reaktion auf die immer grössere Schuld des Volkes. Dieser Zorn impliziert denn auch, dass JHWH sein Volk den Feinden preisgibt, seinem Volk nicht mehr rettend zu Hilfe kommt. Die Exilszeit ist damit wiederum als Zeit des göttlichen Zornes interpretiert, doch ist dieser Zorn nicht unbegreiflich und grundlos, sondern durch die immense Schuld Israels verursacht. Letztlich vernichtet nicht JHWHs Zorn direkt, sondern das Volk vernichtet sich mit seiner Schuld selbst (so V. 43).

Die in der heutigen Textgestalt Psalm 106 wie das Vierte Psalmenbuch abschliessenden Verse 44ff berichten dann allerdings davon, dass JHWH doch die Not seines Volkes sah und sich seiner erbarmte (V. 46).

²⁴³ Vgl. dazu ausführlich M. Leuenberger, *Konzeptionen*, S. 204ff.

²⁴⁴ So der Forschungskonsens, vgl. dazu F.-L. Hossfeld, HThK S. 124: „Mit breitem Konsens unter den Exegeten wird Ps 106 für nachexilisch gehalten.“

²⁴⁵ *Konzeptionen*, Textanalyse S. 198ff, Fazit S. 216f. F.-L. Hossfeld, HThK S. 120-124 rechnet leicht abweichend davon mit einem Grundpsalm V. 1.2-3.6-47. Dies hat zwar für die Deutung der V. 4f Bedeutung, aber für die Deutung des Gotteszornes im Psalm keine Relevanz.

2.27. Psalm 110: JHWHs Zorn zerschlägt Könige

Als letzter der Königspsalmen erwähnt auch der in vielem sehr rätselhafte 110. Psalm den Zorn JHWHs. In der Forschung ist allein schon die Übersetzung des Textes sehr umstritten. Einen ausführlich begründeten Übersetzungsversuch entfaltete K. Koch.²⁴⁶ Die im Anhang wiedergegebene Übersetzung bezieht sich überwiegend auf seine Ergebnisse.

Aus der Fülle der mit diesem Psalm verbundenen Detailfragen²⁴⁷ können hier nur wenige Aspekte aufgegriffen werden, insbesondere soweit sie das Verständnis des Zornes Gottes in V. 5 betreffen. Hinzuweisen ist zuerst auf die umstrittene Datierungsfrage, die im Laufe der Forschung immer wieder höchst unterschiedlich beantwortet wurde.²⁴⁸ Die einen vertreten eine extreme Spätdatierung in die Makkabäerzeit²⁴⁹, andere halten an einer königszeitlichen Datierung fest.²⁵⁰ Schon H. Gunkel hat darauf hingewiesen, dass eine makkabäische Bezugnahme auf einen Kanaanäer wie Melchisedek in ihrer religionspolitischen Situation schwer vorstellbar ist,²⁵¹ und K. Koch entfaltet die weitreichenden Parallelen zur ägyptischen Königsmythologie, die in dieser späten Phase ebenfalls nurmehr schwer erklärbar scheinen.

Von daher ist anzunehmen, dass Psalm 110 als im Grundbestand königszeitlicher Text zu verstehen ist, der mancherlei Vorstellungen mit der altorientalischen, insbesondere auch der ägyptischen Mythologie und Königsideologie teilt. Diesen Grundansatz modifiziert M. Saur dahingehend, dass er ein vorexilisches Datum der V. 1-3 annimmt, in V. 4ff aber eine nachexilische Passage erkennt²⁵² und damit diesen Teil des Psalms in einen spä-

²⁴⁶ K. Koch, *Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel*, in: E. Otto / E. Zenger, „Mein Sohn bist du“. Ps. 2,7, *Studien zu den Königspsalmen*, SBS 192, Stuttgart 2002, S. 1-32.

²⁴⁷ Schon H.-J. Kraus, Komm. S. 928 formulierte: „Kein Psalm hat in der Forschung so viele Hypothesen und Diskussionen ausgelöst wie der 110. Psalm. (...) Darum wird man mit äußerster Vorsicht an den komplizierten Text herantreten müssen und viele Erklärungen nur unter dem Vorbehalt der Hypothese treffen können.“

²⁴⁸ Vgl. auch die Übersicht bei E. Zenger, HThK S. 202f.

²⁴⁹ So schon B. Duhm, Komm. z.St., neuerdings wieder H. Donner, *Der verlässliche Prophet. Betrachtungen zu 1. Makk 14,41ff und zu Ps 110*, in: H. Donner, *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten*, BZAW 224, Berlin 1994, S. 189-198; und E.A. Knauf, *Psalm LX und Psalm CVIII*, VT 50 (2000), S. 55-65. Eine Variante dazu vertritt neuerdings M. von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*, WMANT 117, Neukirchen-Vluyn 2008, die den Psalm in der jüdisch-hellenistischen Gemeinde von Alexandria verortet und als „Gesang auf einen fiktiven eigenen Herrscher“ (S.112) deutet.

²⁵⁰ Vgl. z.B. K. Seybold, Komm. S. 437, K. Koch, a.a.O. S. 27ff.

²⁵¹ Komm. z.St.

²⁵² *Königspsalmen*, S. 209.

ten, eschatologischen und theokratischen Horizont rückt.²⁵³ Allerdings bilden V. 4ff einen glatten Anschluss an V. 1-3, so dass aus literarkritischer Sicht kein zwingender Grund zur Teilung des Psalms besteht. Man wird demnach weiterhin davon ausgehen dürfen, dass ein königszeitlicher Grundbestand des Psalms vorliegt,²⁵⁴ der verschiedene Elemente altorientalischer und ägyptischer Königsideologie enthält.

Im Lichte dieser Mythologie erscheint denn auch JHWH an der Seite seines Königs und zerschmettert im Zorn die Feinde seines Königs. Aufgrund der engen Verbindung zwischen König und seinem Gott greifen die Feinde des Königs letztlich auch JHWH selber an, der darauf im Zorn reagiert und sie vernichtet (V. 5).²⁵⁵ Da ja in den mythologischen Vorstellungen des Alten Orientes die Feinde stets auch die guten Lebensordnungen bedrohen, ja in der ägyptischen Mythologie die Feinde letztlich die die Maat bedrohenden Chaosmächte repräsentieren, rückt der Zorn gegen solche Feinde in die Nähe des Schöpferzornes von Psalm 18 oder des Richterzornes, der auf die Störung der guten Ordnung reagiert. In diesem Zusammenhang wird man auch den Zorn von Psalm 110, 5 zu verstehen haben und sich an die entsprechenden Stellen in Psalm 2 erinnern sehen.

In späterer Zeit dürfte dies gewiss auch Anknüpfungspunkt für eine eschatologische Deutung des Psalms wie des Tages des Zornes (V. 5) gewesen sein. Was der früheren Königsideologie ein Postulat für die Gegenwart war, wurde für das königslose nachexilische Israel zur Hoffnung im endzeitlichen Zorngericht JHWHs über die Völker.²⁵⁶

²⁵³ Vgl. a.a.O. S. 212ff, bes. S.221ff.

²⁵⁴ M.E. ist dieser Grundbestand in den V. 1-3.5-7 zu suchen, auch wenn vielleicht eine (spät-)vorexilische Textfassung nicht mehr eindeutig rekonstruiert werden kann. Mit Recht verweist E. Zenger, HThK S. 204.209f, auch auf den Bezug von 110,4 auf den Schwur in Ps 89, der wohl in der nachexilischen Psalterredaktion einzuordnen ist.

²⁵⁵ Vom hebräischen Sprachgebrauch her bleibt JHWH bzw. Adonaj Subjekt auch von V. 5b. K. Koch gibt a.a.O. S. 26 allerdings zu bedenken, dass spätestens in V. 7 ein menschliches Subjekt – der König – angenommen werden muss. Hinzu kommt, dass in ägyptischen Darstellungen jeweils der Pharao selbst als derjenige gezeigt wird, der die Feinde grausig besiegt und die Häupter der Fremdländer zerschlägt. Dies mag nahe legen, in V. 5b einen Wechsel des logischen Subjektes zu vermuten, womit dann der Zorn des Königs gemeint wäre. Allerdings kann der König all seine Feinde nur so universal besiegen, weil sein Gott an seiner Seite ist (V. 5a), so dass in diesem königlichen Zorn gewiss auch ein Anteil am göttlichen Zorn gegen die Feinde repräsentiert bzw. sichtbar wird.

²⁵⁶ Dementsprechend finden sich in spätem Schrifttum auch Erwähnungen des Tages JHWHs als Tag des Zornes. M. Saur nimmt dafür aber insbesondere Klgl 2,2 und Zef 2,2f in Anspruch (a.a.O. S. 215ff), ob allerdings gerade diese beiden Stellen als Belege für ein nachexilisches Datum gelten können, erscheint zumindest fraglich. Zumal schon früher in der Prophetie vom Tag JHWHs die Rede war, reicht dieses Argument nicht aus, den ganzen zweiten Teil von Ps. 110 spät zu datieren.

3. Folgerungen: Die Wirkungen und Gründe des Zorns

Nachdem nun die einzelnen Belege²⁵⁷ des Zornes JHWHs in den Psalmen abgeschritten wurden, lassen sich die dabei gemachten Beobachtungen systematisieren. Zuerst ist festzustellen, dass in den Psalmen die verschiedenen Ausdrucksweisen für den Zorn Gottes ebenso verwendet werden wie im übrigen AT. Mit 25 Belegen am häufigsten drückt das Nomen אף den Zorn aus, weitere 4 Belege entfallen auf das zugehörige Verbum אנף. Mit 9 Belegen an zweiter Stelle folgt das Nomen חמה, während die übrigen Vokabeln nur wenige Male vorkommen: Je 3 Belege gibt es für זעם und עברה; je 2 Belege für חרה, חרון sowie קצף (je 2mal Verb und Substantiv) und עבר. Die Vokabel כעס kommt nur einmal vor. Dabei können die verschiedenen Vokabeln parallel benutzt werden, wie die folgenden Beispiele zeigen:

Ps. 2,5	חרון	//	אף		
Ps. 6,2	חמה	//	אף		
Ps. 38,2	חמה	//	קצף		
Ps. 69,25	אף	//	זעם		
Ps. 79,5.6	חמה	//	קנאה	//	אנף
Ps. 85,4.5	כעס	//	אף	//	עברה
Ps. 90,7	חמה	//	אף		
9	עברה				
11	אף	//	עברה		
Ps. 102,11	קצף	//	זעם		

In diesen Fällen ergeben sich jeweils keine Bedeutungsunterschiede durch die Verwendung der verschiedenen Vokabeln. Wahrscheinlich haben die Verfasser versucht, in den Parallelismen unnötige Wiederholungen des-

²⁵⁷ Die Belege im Sinne der Verwendung für den Zorn Gottes verteilen sich wie folgt:

אף: Ps 2,5.12; 6,2; 7,7; 18,16; 21,10; 27,9; 30,6; 56,8; 69,25; 74,1; 76,8; 77,10; 78,21.31.38. 49.50; 85,4.6; 90,7.11; 95,11; 106,40; 110,5.

אנף: Ps 2,12; 60,3; 79,5; 85,6.

חמה: Ps 6,2; 38,2; 59,14; 78,38; 79,6; 88,8; 89,47; 90,7; 106,23.

זעם: Ps 38,4; 69,25; 102,11.

עברה: Ps 85,4; 90,9.11.

חרה: Ps 18,8; 106,40

חרון: Ps 2,5; 88,17.

קצף: Als Substantiv in Ps 38,2; 102,11.

עבר: Ps 78,21; 89,39.

קצף: Als Verbum Ps 79,5; 106,32.

כעס: Ps 85,5.

selben Begriffes zu vermeiden beziehungsweise die Ausdrucksmöglichkeiten der Sprache auszuschöpfen. Theologische Absichten scheinen sich dahinter nicht zu verbergen. Es ist demnach von einem freien, unspezifischen Gebrauch der verschiedenen Ausdrücke auszugehen.²⁵⁸

Die Wirkungen des Zorns JHWHs werden ebenfalls in vielfältiger Form beschrieben. Der Zorn führt zum „Erschrecken“ (בהל, Ps 2,5; 6,4; 30,8; 90,7), Zorn wird in der Krankheit erfahren (Ps 6; 30; 38; evtl. 88), wer sich dem Zorn ausgesetzt sieht, erfährt Abweisung (נטה Hi. Ps 27,9), Verstossen (נטש Ps 27,9; זנה Ps 60,3.12; 74,1; 77,8; 89,39) und Verlassenheit (עזב Ps 27,9), findet sich in der Finsternis der Meerestiefe wieder (Ps 88,7). Vor JHWHs Zorn kann keiner bestehen (vgl. Ps 76,8). So führt der Zorn letztlich in Todesnähe (vgl. Ps 30,4; Ps 88) und in die Vernichtung.

Gilt dies für den Einzelnen, so gilt es auch für das ganze Volk: Die Katastrophe der Niederlage gegen die Babylonier mit der Zerstörung Jerusalems und der Vernichtung des Tempels sind in Ps 60; 74; 77; 79; 85; 89; 106 explizit als Erfahrungen des Zorns JHWHs angesprochen. Im Grundbestand von Ps 60 sowie in Ps 78 werden weitere geschichtliche Unheilserfahrungen des Volkes als Ausdruck des Zorns erwähnt.

In vielen Psalmen wird die vernichtende Wirkung des Zorns sodann den Feinden des Einzelnen (vgl. Ps 7; 56; 69) oder des Königs bzw. Volkes gewünscht (vgl. Ps 2; 21; 59; 110). Darin bildet sich auch die Ambivalenz des Zorns hinsichtlich seiner vernichtenden Wirkungen ab: Richtet er sich gegen einen selber, so ist er bedrohlich und erschreckend, richtet er sich gegen Feinde, wird er zum Mittel der erhofften Rettung. Dies zweite gilt auch, wenn der Zorn sich gegen die die Schöpfung bedrohenden Chaosmächte richtet (vgl. Ps 18,16).

Kann man so zusammenfassend feststellen, dass Gottes Zorn grundsätzlich lebensbedrohlich ist, je nach Zielrichtung aber vernichtend oder rettend wirkt, so stellt sich auch die Frage nach Gründen dieses Zorns. Auch hinsichtlich dieser Fragestellung zeigt sich in den Texten eine gewisse Ambivalenz:

Zunächst ist festzuhalten, dass mit 14 Psalmen in der Mehrzahl der besprochenen 27 Psalmen eine Schuld als Grund des Zorns JHWHs angesprochen wird.²⁵⁹ Meistens²⁶⁰ stehen die hebräischen Begriffe עון/און oder חטא, im Weiteren können auch falsche Selbstsicherheit²⁶¹, Böses²⁶² oder

²⁵⁸ Diese Feststellung entspricht derjenigen von C. de Vos, *Klage*, S. 140 in Bezug auf den Zorn in den Klagen des Einzelnen: „Auch wenn diese Begriffe unterschiedliche Herleitungen haben, lassen sich schwerlich Nuancierungen finden“.

²⁵⁹ Vgl. Ps. 2; 7; 21; 30; 38; 56; 59; 69; 78; 79; 85; 90; 95; 106.

²⁶⁰ Vgl. Ps 7,15; 38,5; 56,8; 59,13; 69,28; 90,8.

²⁶¹ Vgl. Ps 30.

verschiedene Sünden des Volkes im Laufe der Geschichte angesprochen werden.²⁶³ Worin diese einzelnen Sünden im konkreten Einzelfall jeweils genau bestehen, bleibt dabei meist im Dunkeln²⁶⁴, was angesichts des vielfach anzunehmenden Gebrauchs der Psalmen als Gebetsformulare nicht erstaunen darf.

Demgegenüber ist in 9 weiteren Psalmen kein Grund für den Zorn JHWHs genannt, vielmehr werden die Folgen dieses Zornes beklagt.²⁶⁵ Hier wird auch die Frage nach dem „warum?“²⁶⁶ oder „wie lange?“²⁶⁷ gestellt.

Es zeigen sich in den Psalmen also zwei Sichtweisen des Zorns, die eine sieht ihn als Reaktion JHWHs auf menschliche Schuld, für die andere Sichtweise bleibt der Zorn unergründlich.

Allein dieser Befund verbietet es schon, den Zorn JHWHs im Alten Testament allein als Reaktion auf eine Verletzung des Bundes oder der göttlichen Gebote zu verstehen, wie es in der Forschung in der Vergangenheit²⁶⁸ öfter getan wurde. Es wird dafür nun neu zu fragen sein, welche Funktion der Zorn denn für die Gottesrede im Alten Testament hat.

Zuvor ist aber auch danach zu fragen, welchen theologischen Begriffen der Zorn in den Psalmen gegenübergestellt wird. Zu nennen sind dabei insbesondere die Begriffe „Güte“/„Solidarität“ (חסד, Ps 6; 77; 85; 88; 90) und „Erbarmen“ (רחמים, Ps 77; 79; 103), aber auch „Treue“ (אמונה, Ps 88; 89) oder „Heil“ (שלום, Ps 38; 85). Der Unheil und Vernichtung bewirkende Zorn steht so dem von Gott zu erwartenden Heil gegenüber. Sehr schön zeigt sich das auch in Psalmen, die in der Zorneserfahrung an Gottes Güte und Erbarmen appellieren.²⁶⁹ Theologisch zugespitzt wird dies sodann in der sogenannten „Gnadenformel“, wie sie sich an vier Stellen im Psalter findet²⁷⁰.

Interessant ist dabei aber die doppelte Gegenüberstellung von Gnade und Zorn, die sich besonders mit Psalm 103 verbindet. Einerseits folgt er dem

²⁶² Vgl. Ps 7,15; 21,12.

²⁶³ Vgl. die Geschichtsdarstellungen Ps 78; 79; 85; 95; 106.

²⁶⁴ Vgl. z.B. Ps 38; 85 oder 90.

²⁶⁵ Vgl. Ps 6; 27; 60; 74; 77; 80; 88; 89; 102.

²⁶⁶ Vgl. z.B. Ps 74.

²⁶⁷ Vgl. z.B. Ps 6,4; 89,47.

²⁶⁸ Vgl. z.B. W. Eichrodt, *Theologie*; E. Jacob, *Théologie*; R.V. Tasker, *Biblical Doctrine*; H. Haney, *Wrath of God*.

²⁶⁹ Vgl. die Psalmen 6; 27; 30; 38; 77; 79; 85; 88 wo der Zorn immer im Gegensatz zu Güte, Heil oder Erbarmen steht.

²⁷⁰ Vgl. bes. Ps 30,6; 86,15; 103,8; 145,8. Dabei erwähnt allerdings nur Ps 30 den Zorn ausdrücklich, in den übrigen Fällen wird von „langmütig“ (אריך אפים) gesprochen.

klagenden Psalm 102, in dem ja die Not des Beters mit dem Zorn JHWHs verbunden wird, andererseits wird in V. 8 mit der Gnadenformel direkt das Übergewicht der Gnade gegenüber dem Zorn ausgesprochen: JHWH ist barmherzig und gnädig, langmütig (אֶרֶךְ אַפַּיִם) und von grosser Güte.

Da ja nun Psalm 103 verschiedene andere Texte voraussetzt, erscheint die explizite Gegenüberstellung von Barmherzigkeit und Güte einerseits und Zorn andererseits als die späte theologische Zuspitzung des Spannungsverhältnisses zwischen Zorn und Gnade, wobei hier das Übergewicht von Barmherzigkeit und Gnade formuliert wird.

Das Vorangehende zusammenfassend, kann man festhalten, dass der Zorn Gottes Unheil und Leiden bewirkt, dies meist in vielfältiger Weise. Der Mensch unter Gottes Zorn ist in seiner ganzen Person und in all seinen Lebensbezügen betroffen, seine Existenz ist umfassend in Frage gestellt. In manchen Fällen erscheint dieser Zorn durch menschliche Schuld begründet, in anderen Fällen bleibt die Frage der Schuld offen. Die Zorneserfahrung als Leidenserfahrung steht dabei in jedem Fall im Gegensatz zu Barmherzigkeit und Güte Gottes, wobei besonders in späterer Zeit das Übergewicht der Gnade formuliert wird.

4. Die Funktion der Rede vom Zorn Gottes im Psalter

Nach diesen Feststellungen stellt sich nun die Frage, welche Funktion die Rede vom Zorn Gottes im Psalter hat. Wie wir festgestellt haben, wird der Zorn in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle²⁷¹ mit der Erfahrung des Unheils und des Leidens in Zusammenhang gebracht. Damit wird also die Leidenserfahrung als Erfahrung des zornigen Handelns JHWHs gedeutet und ebenso mit der Wirklichkeit JHWHs verbunden wie andererseits die Erfahrungen der Gnade. Die Rede vom Zorn JHWHs deutet folglich die Unheilserfahrung sozusagen als „Heilsabwesenheit“ Gottes – im Gegensatz zur Heilsgegenwart, wie sie vielfältig im Psalter formuliert und gerade in Termini wie der Güte und Gnade zum Ausdruck gebracht wird.²⁷²

Indem diese Heilsabwesenheit als Ausdruck des Zornes in Anspruch genommen wird, wird letztlich auch das Leiden und das Unheil als Wirklichkeit, ja sogar als eigentliche Tat Gottes benannt und bezeichnet. Die Rede vom Zorn beziehungsweise Zürnen JHWHs impliziert letztlich immer auch eine Aktion JHWHs und geht damit über Beschreibungen des Schla-

²⁷¹ Vgl. Ps 6; 27; 30; 38; 60; 74; 77; 78; 80; 85; 88; 89; 102; 106.

²⁷² Vgl. H. Spieckermann, *Heilsgegenwart*.

fens oder Schweigens der Gottheit noch einen Schritt hinaus: Der Zorn wirft buchstäblich hin (Ps 102,11). Es gibt damit für die den Zorn JHWHs ansprechenden Psalmbeter keine „JHWH-lose“ Wirklichkeit, vielmehr wird die ganze Wirklichkeit von der zürnenden Aktivität JHWHs her verstanden.

Dass dies keineswegs eine vorschnelle Verharmlosung der Leidenserfahrung ist, zeigt sich gerade an den Psalmen, die keine Begründung des Zorns bieten. Wie bedrohlich die Lage für den Beter wird, der sich dem Zorn Gottes ausgeliefert und dadurch in der Todesfinsternis versinken sieht, schildert eindrücklich Psalm 88. Dennoch, wenn selbst die grösste Not durch Gottes Aktion begründet ist, besteht für den Beter immer noch die Möglichkeit zu hoffen, dass dieser Gott von seinem Zorn wieder Abstand nimmt – andernfalls wären seine Klage und Anklage Gottes ja letztlich sinnlos.

Mit der Deutung des Unheils und Leidens als Zorn JHWHs bleibt allerdings immer noch das Problem der Unbegreiflichkeit dieses Leidens ungelöst. Denn letztlich verschärft die Identifikation der Unheilswirklichkeit mit der Wirklichkeit JHWHs durch die Rede vom Zorn den Widerspruch zwischen der Heilserwartung des Beters und seiner aktuellen Lage. Mit F. Lindström ausgedrückt, muss man festhalten, dass die Rede vom Zorn JHWHs das Problem des Leidens nicht auflöst, sondern gerade der Zorn das eigentliche Problem darstellen kann²⁷³ und damit die Unverständlichkeit und Irrationalität der Situation eher unterstrichen und verschärft wird. Diese Unverständlichkeit wird in jenen Psalmen, die für Gottes Zorn keine Begründung nennen, ausgehalten und nicht anderweitig aufgelöst.²⁷⁴

Die Mehrzahl der hier besprochenen Psalmen nennt allerdings Gründe für den Zorn JHWHs, die in menschlichen Verfehlungen liegen.²⁷⁵ Diese bieten damit eine Erklärung der Unheilssituation und lösen so die Spannung zwischen der Unheilswirklichkeit und der Heilswirklichkeit JHWHs durch das Argument der menschlichen Unvollkommenheit und Sünde auf.

Völlig anders aber ist die Funktion der Rede vom Zorn Gottes in einem dritten Typ, jenem, der mit dem Zorn JHWHs eine Heilserwartung verbindet: Wenn in Psalm 2 Gott die aufrührerischen Könige der Erde im Zorn anspricht, dann markiert dies für den König JHWHs auf Zion Heil. Und wenn der Psalmbeter in Psalm 7 JHWH anruft, sich im Zorn gegen die Gegner zu erheben, bewirkt dieser Zorn Heil und Rettung für den bedrängten Beter. Gewiss bleibt die primäre Wirkung des Zornes jene des Unheils,

²⁷³ Vgl. F. Lindström, *Suffering and Sin*, S. 454.

²⁷⁴ Vgl. Ps 6; 27; 60; 74; 77; 80; 88; 89; 102.

²⁷⁵ Vgl. Ps 2; 7; 21; 30; 38; 56; 59; 69; 78; 79; 85; 90; 95; 106.

wenn diese Wirkung aber die Bedränger oder Feinde trifft, bewirkt der Zorn letztlich Heil für jene, die JHWH anrufen.²⁷⁶

Anzufügen ist, dass in diesem dritten Typ der Zorn jeweils in den Missetaten der Feinde begründet zu sein scheint, ja letztlich fällt gerade in diesen Psalmen ein Bezug zum richterlichen Handeln Gottes auf. So folgt in Psalm 2 auf die Erwähnung des Zornes in V. 5 in V. 7 die Proklamation einer Satzung (חֹק) JHWHs, in Psalm 7,7 wird ein Rechtsentscheid (מִשְׁפֵּט) JHWHs angesprochen, in Psalm 110,6 vom Richten (דִּין) der Völker geredet, in Psalm 56,8 auf das Unrecht (אֵין) der Völker verwiesen.

In den Klagepsalmen 6 und 38 wird sodann der Zorn mit dem Strafen (יָכַח Hi., Ps. 6,2; 38,2) und Züchtigen (יָסַר Pi., Ps. 6,2; 38,2) verbunden. Mit diesen Vokabeln bewegen sich die genannten Psalmen in der Sphäre einer Gerichtsterminologie. Besonders für Psalm 7 hat bereits B. Janowski die Bezüge zum Motiv des Gottesgerichtes dargelegt.²⁷⁷ Hinzu kommt, dass ja auch der Typ der Rede vom Zorn JHWHs, der Leiden als Zorneserfahrung deutet, diesen Zorn in Verfehlungen des Beters begründet sieht.

Man wird von diesen Beobachtungen ausgehend die Frage stellen müssen, wie der Zorn JHWHs mit der Gerechtigkeit JHWHs einerseits und seiner Barmherzigkeit andererseits in Beziehung zu setzen ist. Darauf wird im Weiteren zurückzukommen sein.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass in den Psalmen in drei verschiedenen Weisen vom Zorn gesprochen wird. Ein Typ deutet Leidenserfahrungen als Zorneserfahrungen, die durch Sünden begründet sind, ein zweiter Typ deutet ebenfalls Leidenserfahrungen als Zorneserfahrungen, ohne für diese einen Grund zu benennen. Der dritte Typ der Rede vom Zorn schliesslich erhofft durch den Zorn JHWHs, der sich gegen Feinde richtet, das Heil der Betenden.

5. Überlegungen zu einer Chronologie der Rede vom Zorn Gottes im Psalter

Nachdem nun diese verschiedenen Typen der Rede vom Zorn JHWHs erhoben worden sind, stellt sich die Frage nach einer allfälligen chronologischen Einordnung der verschiedenen Belege und einer davon abzuleitenden Abfolge der verschiedenen Redeweisen. Im Wissen um die Schwierigkeiten einer exakten Datierung der einzelnen Psalmen in der heutigen

²⁷⁶ Vgl. Ps 2; 7; 21; 56; 59; 69; 110 (gegen Feinde) sowie Psalm 18,16 (gegen die Chaosmächte).

²⁷⁷ Vgl. B. Janowski, *JHWH der Richter. Ein rettender Gott*.

Forschungslage²⁷⁸ sei doch der Versuch gewagt, aufgrund der vorstehend erarbeiteten Überlegungen zur Datierung der einzelnen Texte eine chronologisch geordnete Übersicht zu erstellen (s. Tabelle S. 90).

Diese Zusammenstellung zeigt zwei Tendenzen relativ deutlich auf. Zunächst erweist sich, dass die verschiedenen beschriebenen Typen der Rede vom Zorn zeitlich nebeneinander vorkommen. Man kann keine der Redeweisen nur einer bestimmten Epoche zuordnen. Allerdings bildet sich in der zeitlichen Verteilung der Belege ebenso die Tendenz ab, dass in der Spätzeit über die Gründe des Zornes vertieft nachgedacht wird, sei es im Blick auf die allgemeine Vergänglichkeit des Menschengeschlechts (Ps 90), die mit den menschlichen Sünden verbunden wird, sei es in den ein Geschichtsbild entwerfenden Psalmen 78 (redaktionelle Bearbeitung) oder 106. Zudem wird in dieser späteren Zeit das Verhältnis von Zorn und Barmherzigkeit JHWHs etwa durch die redaktionelle Bearbeitung in 30,6 oder den späten Psalm 103 theologisch bestimmt.

<i>Belege für Zorn JHWHs nach Epochen</i>			
	<i>Zorn unbegründet</i>	<i>Zorn begründet</i>	<i>Zorn gegen Feinde</i>
vorexilisch	6 27,7 80,5 (?)	38,2.4	2,5 7 18, 8-16 59,14a (?) 76 (?) 110
exilisch	60,3 74 77	79,5	79,6
früh-nachexilisch	88 89 102	78,38 85	21,10 69,25
(spät-)nachexilisch		2,12 (red.?) 30,6 (red.) 78,21.31.49f 90 106	56,8

²⁷⁸ Vgl. die Bemerkung bei F.-L. Hossfeld / E. Zenger, *Psalmen 1–50*, NEB, S. 22, zu den Gegensätzen in der Datierung der Psalmen, in der „beinahe alle nur denkbaren Positionen vorgetragen wurden“.

Dass im Weiteren in exilischer und frühnachexilischer Zeit die Mehrheit der Belege für den Zorn (vgl. Ps 74; 77; 79; 85; 89; 106) sich mit der theologischen Bewältigung der Exilskrise beschäftigen, liegt auf der Hand.

Andererseits ist das Schicksal des Einzelnen Thema in den vorexilischen Belegen eines Psalms 6 oder 38, wenn der Beter sich dem Zorn ausgeliefert sieht. Und der angefochtene Beter des 7. Psalms kann seinen Gott anrufen, sich im Zorn gegen die Feinde zu wenden. Zudem erwarten die höchstwahrscheinlich mit dem Thema des Königtums verbundenen Psalmen 2 und 110 das zornige Eingreifen JHWHs gegen die Feinde des Königs oder wie Psalm 18 überhaupt gegen die Chaosmächte.

Letztlich wird man also diesen beiden Vorstellungen des Zorns als Deutung unverstandenen Leidens beziehungsweise als Rettung vor Feinden eine relative zeitliche Priorität einräumen müssen. Zugleich findet sich in diesen auch ein theologischer Schlüssel für die spätere Deutung der Exilerfahrung als eines Zornesgeschehens. Wenn der Einzelne sein Leiden als Zorneserfahrung versteht (Ps 6), so kann auch das ganze Volk sein kollektives Leiden als Zorneserfahrung verstehen, auch ohne einen Grund dafür zu kennen (vgl. Ps 74; 77; 89). Wie eingangs festgehalten, hat die spätere Zeit dann vertieft über die Gründe des Zorns nachgedacht, bis hin zu ganzen Geschichtsentwürfen (vgl. Ps 106).

Zudem ist festzustellen, dass nach dieser chronologischen Einordnung jene beide Psalmen zu den frühesten Belegen für den Zorn zählen, die ihn mit dem richterlichen Handeln JHWHs in Beziehung setzen (Ps 7; 76). Dies würde dann bedeuten, dass der Zorn JHWHs als ein Aspekt seiner Gerechtigkeit zu verstehen wäre. Wie die weitere Geschichte zeigte, hätte sich dieser in der Gerechtigkeit wurzelnde Zorn dann nicht nur gegen die Feinde des Königs JHWHs (vgl. Ps 2,5) oder die Chaosmächte (Ps 18) gerichtet, sondern auch gegen das mit Sünden beladene Israel (vgl. Ps 78; 79; 85; 106). Die spätere theologische Reflexion hätte diesen Gedanken dann aber dem anderen Aspekt der Gerechtigkeit JHWHs, der Barmherzigkeit, untergeordnet (vgl. Ps 30,6; 103). Auf die Verbindung des Zorns mit der Gerechtigkeit JHWHs wird später nochmals zurückzukommen sein.

6. Der Zorn JHWHs im Licht der Komposition des Psalters

Nachdem in den letzten Jahren ein Schwerpunkt der Psalmenforschung auf der Kompositionsgeschichte des Psalters lag²⁷⁹, erscheint es nach der Diskussion der Einzeltexte und einem ersten Überblick über die daran gewonnenen Ergebnisse sinnvoll, die Erwähnungen des Zornes JHWHs im Psalter nun in einem weiteren Schritt mit ebendieser Kompositionsgeschichte in Beziehung zu setzen. Anzumerken ist dabei freilich, dass noch längst nicht alle Fragen dieser Kompositionsgeschichte als geklärt gelten können. Dennoch darf davon ausgegangen werden, dass der Psalter aus verschiedenen Sammlungen entstanden ist, die als einzelne wie auch in ihrer Abfolge als das Ergebnis eines bewussten Redaktions- und Kompositionsprozesses zu betrachten sind. So bildet sich der Entstehungsprozess des Psalters schliesslich in der Abfolge der 5 Psalmenbücher und ihrer Teilsammlungen ab.²⁸⁰

Bezieht man nun die Belege für den Zorn JHWHs auf die fünf Psalmenbücher des abgeschlossenen Psalters, ergibt sich das folgende Bild:

Buch 1 Ps 1–41	2	Königpsalm, Zorn gegen die Feinde des Königs
	6	Klagelied (des Einzelnen), Beter erlebt den Zorn
	7	Klagelied (des Einzelnen), Beter ruft Zorn gegen seine Feinde an
	18	Theophanieschilderung, Zorn gegen die Chaosmächte
	21	Königpsalm, Zorn gegen die Feinde
	27	Klagelied (des Einzelnen), Beter fürchtet den Zorn
	30	Klagelied (des Einzelnen), Erwähnung des Zorns wohl redaktionell (Gnadenformel)
	38	Klagelied (des Einzelnen), Leiden als Zorneserfahrung
Buch 2 Ps 42–72	56	Klagelied (des Einzelnen), Erwähnung des Zornes gegen die Völker wohl redaktionell
	59	Klagelied (des Einzelnen), Beter ruft Zorn gegen die Feinde an
	60	Volksklage, Niederlage als Zorneserfahrung
	69	Klagelied (des Einzelnen), Beter ruft Zorn gegen die Feinde an

²⁷⁹ Vgl. dazu ausführlich die Forschungsübersicht von J.-M. Auwers, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, Cahiers de la Revue Biblique 46, Paris 2000; und C. Süssenhach, *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83*, FAT 2. Reihe Bd. 7, Tübingen 2005, S. 7–37; E. Zenger, *Einleitung*, S. 364ff.

²⁸⁰ Vgl. dazu J.-M. Auwers, a.a.O. S. 27ff.

Buch 3	74	Volksklage, Zerstörung Zions als Zorngeschehen
Ps 73–89	76	Zionspsalm, Zorn des Löwen vom Zion
	77	Klagelied (des Einzelnen), Exilsthematik
	78	Geschichtpsalm
	79	Volksklage (Exilsthematik)
	80	Volksklage
	85	Volksklage (Exilsthematik)
	88	Klagelied (des Einzelnen)
	89	Geschichtpsalm (Zorn im Zusammenhang der Exils- erfahrung)
Buch 4	90	Weisheitspsalm (Vergänglichkeitsklage)
Ps 90–106	95	Geschichtpsalm
	102	Klagelied (Vergänglichkeitsklage)
	106	Geschichtpsalm (Exil als Zorneserfahrung)
Buch 5	110	Königpsalm, Zorn vernichtet die Feinde
Ps 107–150		

Diese Übersicht zeigt zwei wesentliche Punkte: Einerseits konzentrieren sich die Belege für die Rede vom Zorn Gottes in den Klageliedern des Einzelnen in den Psalmenbüchern 1 und 2, andererseits fällt die Konzentration der Belege im Zusammenhang der Exilsthematik im dritten Psalmenbuch, insbesondere den Asaf-Psalmen (74; 76; 77; 78; 79; 80), auf. Diese Beobachtung erlaubt nun ihrerseits eine relative chronologische Einordnung dieser Psalmen, insofern davon auszugehen ist, dass die Psalmenbücher 1 und 2 überwiegend ältere Psalmen in sich versammeln, während die Zerstörungen durch die Babylonier thematisierenden Asaf- und Korachpsalmen (85) im Psalmenbuch 3 der exilisch-/frühnachexilischen Zeit zuzuweisen sein dürften.²⁸¹ Demgegenüber sind die Belege im 4. Psalmenbuch eher als Zeugnisse der späteren nachexilischen Zeit zu werten. Demnach wären die Stellen, die den Zorn JHWHs mit dem Schicksal eines einzelnen verbinden, als die älteren Belege anzusehen. Mit dieser kompositionsgeschichtlichen Feststellung kann zwar keine exakte Chronologie der einzelnen Belege der Rede vom Zorn JHWHs erhoben, aber die an den Einzeltexten erarbeitete Abfolge im Grundsatz bestätigt werden.

²⁸¹ M. Millard, *Die Komposition des Psalters*, FAT 9, Tübingen 1994, S. 187f, nimmt für den sogenannten elohistischen Psalter Ps 42–83 ein Datum vor der Neuerrichtung des Tempels an. In ähnlicher Weise nimmt auch C. Süssner, *Elohistischer Psalter*, S. 339 für die Asaf-Sammlung eine frühnachexilische Ansetzung an.

Die genannte Verteilung der einzelnen Belege der Rede vom Zorn zeigt zugleich, dass der Zorn JHWHs im Ganzen gesehen als solcher kaum ein Kriterium der abschliessenden Psalterkomposition gewesen ist. Dass gerade zwei Königpsalmen (2 und 110) den ersten beziehungsweise den letzten Beleg bieten, dürfte weniger mit der Komposition des Psalters als mit der Theologie dieser Psalmen (Zorn JHWHs gegen die Feinde seines Königs) zu verbinden sein. Beide Königpsalmen fügen sich aber gut in ihren jeweiligen Zusammenhang ein. So steht Psalm 2 als auf den Kanonsteil der Propheten und den Messiasglauben verweisende Überschrift vor dem ersten Psalmenbuch²⁸²; Psalm 110 als Königsorakel im Mittelpunkt des Spannungsbogens von Ps 107–119.²⁸³ Anzufügen ist, dass gerade in diesen beiden Königpsalmen sich der Zorn JHWHs gegen die Feinde des Königs richtet und damit eine Heilsaussage für das Volk gegeben wird.

Wenn dazu wohl im Zusammenhang der Psalterredaktion(en) in 2,12 auf die Gefahr des Entbrennens des Zornes hingewiesen wird, wird zudem auch eine Art Leseanleitung für die folgenden Psalmen gegeben. Wer sich an die guten Gebote Gottes hält, wird mit Glück rechnen dürfen, wer die JHWH-Furcht verlässt, muss mit seinem Zorn rechnen. Es ist anzunehmen, dass diese Sicht der Dinge auch die geschichtlichen Erfahrungen des Exils voraussetzt und diese in die individuelle Sphäre der Psalmbeter überträgt.

Die dann im ersten Psalmenbuch folgenden Psalmen mit Belegen des Zornes JHWHs fügen sich jeweils in die einzelnen Kompositionsbögen ein.²⁸⁴ Grundsätzlich Gleiches darf man auch für die Belege des zweiten Psalmenbuches festhalten.²⁸⁵

Eine besondere Komposition findet sich dann in den Asaf-Psalmen 73–83. Wie B. Weber herausgearbeitet hat, sind diese Psalmen kompositorisch eng aufeinander bezogen.²⁸⁶ In ähnlicher Weise beschreibt auch M. Millard diese Psalmen als eine Klagekomposition²⁸⁷, die um die Exilsthematik kreist, und C. Süssenbach spricht von einer Psalmengruppe,

²⁸² Vgl. dazu M. Millard, a.a.O. S. 127f.

²⁸³ Vgl. M. Millard, a.a.O. S. 163.

²⁸⁴ Vgl. M. Millard, a.a.O. S. 163, der Kompositionsbögen von Ps 1–10 und 25–31 feststellt. Die Belege von Ps 6 und 7 sowie 27 repräsentieren dabei jeweiligen Klageelemente, Ps 30 gehört in die Kategorie des Dankes. Es zeigt sich wiederum, dass die Rede vom Zorn allein diese Kompositionsbögen nicht bestimmt. Ähnlich präsentiert sich die Situation auch in der chiastischen Reihe Ps 15–24 (Millard, a.a.O. S. 24f), wo die Belege in den beiden Psalmen 18 und 21 das Element des Königsdankliedes repräsentieren. Auch am Schluss des 1. Psalmenbuches gehört Ps 38 in die Klagegruppe Ps 35ff hinein.

²⁸⁵ Die Belege Ps 56; 59; 60 und 69 passen zum Kompositionsbogen Ps 51ff; vgl. M. Millard, a.a.O. S. 163.

²⁸⁶ B. Weber, *Psalm 77 und sein Umfeld*, S. 290ff.

²⁸⁷ A.a.O. S. 89ff, Fazit S. 103.

„deren Einzeltexte durch vielfältige thematische und sprachliche Bezüge miteinander verbunden sind und die trotz einiger sich kreisförmig wiederholender Denkbewegungen einen voranschreitenden Reflexionsprozess erkennen lässt“²⁸⁸. Dass in diesem Zusammenhang der Zorn JHWHs mehrfach angesprochen wird, kann nicht weiter erstaunen, doch kann dieser Zorn kaum als Hauptfaktor dieser Komposition gelten.²⁸⁹

In ähnlicher Weise fügen sich die in den weiteren Psalmen 85; 88; 89; 90; 95; 102; 106; 110 vorkommenden Belege für den Zorn jeweils gut in die Thematik der einzelnen Psalmen und Psalmengruppen ein, doch können sie wiederum kaum als übergeordnetes kompositionelles Kriterium gelten.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass offensichtlich die Thematik des Zornes Gottes kein bestimmendes Kriterium der Psalterkomposition ist. Die einzelnen Belege fügen sich allerdings gut in das Bild einer Psalterkomposition ein, die von der Klage zum Lob führt.²⁹⁰ Damit ist auch gesagt, dass im abgeschlossenen Psalter nicht primär der Zorn, sondern die Heilsgegenwart JHWHs im Zentrum steht. Man wird diesen Befund aber nicht ausschliesslich verstehen dürfen, sondern hat es ernst zu nehmen, dass die Klage, das Leiden und damit der Zorn JHWHs im Psalter ihren Platz haben, dass letztlich der Weg zum Gotteslob durch die in der Klage formulierten Erfahrungen des Leidens und des Zornes hindurchführen. Heilsgegenwart, Barmherzigkeit und Gnade überwiegen im Psalter den Zorn, blenden ihn aber nicht aus.

Anzufügen ist, dass das bis hierher Ausgeführte für die Komposition des abgeschlossenen Psalters zu gelten hat. Insbesondere Ps 2 und 110 könnten aber Anfang und Ende einer vorangehenden Sammlung Ps 2–110 markiert haben.²⁹¹ In dieser Konstellation hätten die beiden Königpsalmen komplementäre Funktion, insofern Ps 2 den den messianischen König bedrohenden Königen und Völkern den vernichtenden Zorn Gottes androht und Ps 110 den Vollzug dieses Zornes schildert. In ähnlicher Weise könnten sich im Stadium eines „Messianischen Psalters“ auch Ps 2 und Ps 89 in ihren Grundbeständen aufeinander bezogen haben, insofern Ps 2 den göttlichen Zorn gegen die Feinde des Königs und des Volkes ankündigt, der Grundbestand von Ps 89 aber angesichts der Katastrophe der babylonischen Eroberung und all ihrer Folgen den Zorn Gottes gegen sein eigenes Volk kon-

²⁸⁸ C. Stüssenbach, *Elohistischer Psalter*, S. 337.

²⁸⁹ Dies zeigt sich allein schon daran, dass der Zorn JHWHs in Ps 75; 81–83 nicht angesprochen ist.

²⁹⁰ Vgl. J.-M. Auwers, *Composition*, S. 110ff.

²⁹¹ Dies würde jedenfalls zutreffen für ein Entwicklungsstadium des Psalters, in dem ein „Messianischer Psalter“, bestehend aus Ps 2–89, um die von K. Koenen a.a.O. beschriebene Komposition Ps 90–110 ergänzt worden wäre. Allerdings ist hier manches noch unklar, vgl. dazu auch die Forschungsübersicht bei E. Zenger, *Einleitung*, S. 362ff.

statiert und die Treue Gottes thematisiert. Wenn dabei die Anklagen mit den früheren Heilszusagen begründet werden, dann wird letztlich die Hoffnung auf die Erfüllung ebendieser Zusagen „ex negativo“²⁹² neu formuliert. Im Zentrum des Interesses steht dabei aber nicht der göttliche Zorn an sich, sondern vielmehr die Bundeszusage und die Treue Gottes.

In einer erweiterten Komposition Ps 2–110 nähme Ps 89 dann die Rolle eines Wendepunktes ein, indem in den nachfolgenden Psalmen bis Ps 110 mehr und mehr die Hoffnung auf die künftige Erfüllung der göttlichen Zusagen entfaltet wird.

So gesehen fügen sich auch in früheren Kompositionsstufen – jedenfalls soweit sie in der Forschung postuliert und rekonstruiert werden – die vom Zorn Gottes sprechenden Psalmen gut in den Aufbau der einzelnen Kompositionen ein. Allerdings ist auch dabei nicht anzunehmen, dass der Zorn Gottes das Hauptkriterium der jeweiligen Komposition darstellte. Im Zentrum stehen eher die Heilszusagen Gottes, die Frage seiner Treue und der Zukunftshoffnungen. Wenn allerdings die Treue Gottes thematisiert und angesichts der geschichtlichen Erfahrungen auch problematisiert wird, dann drängt sich auch die Thematik des Zornes auf, insofern dieses Theologoumenon zur Deutung der Erfahrungen herangezogen werden kann.

7. Ein Fazit: Gottes Zorn in den Psalmen

Nachdem nun die verschiedenen Belege studiert und verschiedene Aspekte der Rede vom Zorn JHWHs geschildert wurden, lassen sich wesentliche Punkte festhalten. Zuerst wurde deutlich, dass der Zorn immer vernichtend wirkt beziehungsweise eine vernichtende Aktion JHWHs bezeichnet. Einerseits können Einzelne wie das Volk eigenes Leiden als Wirkung dieses Zornes benennen, andererseits kann der vernichtende Zorn zur Rettung vor den bedrohlichen Feinden angerufen werden. Je nachdem, ob ein Einzelner oder das Volk zu Wort kommen, unterscheiden sich auch die durch den Zorn betroffenen Lebensbereiche. Erfährt ein Einzelner den Zorn durch Krankheit, Unglück, soziale Desintegration und persönliche Anfeindung (vgl. Ps 6; 38; 88), so erfährt das Volk durch militärische Niederlage (vgl. Ps 60) oder in der babylonischen Zerstörung Jerusalems und im Exil (vgl. Ps 74; 77; 79; 80; 85; 89) den Zorn seines Gottes.

²⁹² Vgl. dazu F.-L. Hossfeld, HThK S. 601.

In der Mehrheit der Fälle wird der Zorn durch menschliche Verfehlung und Sünde begründet gesehen, in mehreren anderen Fällen aber auch explizit als unbegründet erfahren (vgl. z.B. Ps 6; 74 oder 88). Gerade in diesen letzteren Fällen wird das eigene, unverständene Leiden durch die Kennzeichnung als Zorneshandeln Gottes zugleich auch als eine Wirklichkeit Gottes angesprochen. Wer wegen Gott in der tiefsten Finsternis versinkt (Ps 88), kann immer noch auf die Rettung durch ebendiesen Gott hoffen und ihm sein Leiden in der Form der Klage und Anklage vorlegen. In ähnlicher Weise konnte in den Volksklageliedern auch die Krise des Exils als ein Zorneshandeln Gottes an seinem Volk verstanden werden, unabhängig davon, ob man dieses in menschlicher Verfehlung begründet sah oder nicht.²⁹³

Generell steht der Zorn JHWHs im Gegensatz zu seiner Gnade und Barmherzigkeit. Unter dem Zorn kann klagend gefragt werden, wie lange denn die Barmherzigkeit im Zorn verschlossen sei (Ps 77), andererseits formuliert gerade die spätere theologische Reflexion in der Gnadenformel das Übergewicht der Gnade (vgl. Ps 30,6; 103). Diese Überzeugung spiegelt sich denn auch in der Redaktion und Komposition des ganzen Psalters.

Wenn der Zorn so einerseits als Gegensatz zu Gnade und Barmherzigkeit erscheint, so zeigen sich andererseits Bezüge zur Gerechtigkeit und zum richterlichen Handeln JHWHs (vgl. etwa Ps 6; 7; 38; 110) gerade in tendenziell älteren Texten. Auf das Verhältnis dieser Begriffe zueinander wird noch näher einzugehen sein.

Letztlich zeigen sich im Psalter so drei Grundtypen der Rede vom Zorn, indem ein erster Typ Leiden als Zorneserfahrung benennt, deren Grund nicht bekannt ist, ein verwandter zweiter Typ Leiden als Zorneserfahrung aufgrund einer Schuld deutet, und ein dritter Typ den Zorn JHWHs zur Rettung vor Feinden anruft und damit das richterliche Eingreifen Gottes in eine als ungerecht empfundene Situation erwartet.

²⁹³ Zu den Volksklageliedern des Psalters und weiteren Volksklagetexten im AT vgl. M. Emmendorffer, *Der ferne Gott*. Er schreibt a.a.O. S. 291 zusammenfassend: „In der Aufnahme heilsgeschichtlicher Elemente (Exodus; Landnahme; Jhwh-Krieg-Ideologie) und tempeltheologischer Traditionselemente (Chaoskampf; „Schöpfung“) wurde die Situation der Gemeinde und des Volkes Israel jeweils neu gedeutet und im Gebet vor Jhwh gebracht. Klage und Anklage gegen Jhwh, die Bitte um seine Rück- und Wiederkehr spiegeln dabei Israels Auseinandersetzung mit dem „fernen Gott“ und seinem Zorn wider.“ Man könnte diesen Sachverhalt auch im umgekehrten Sinne so formulieren, dass gerade der Gedanke des Zürnens JHWHs eine Brücke bauen konnte zwischen der erfahrenen leidvollen Gegenwart einerseits und den Postulaten der heilsgeschichtlichen Traditionen sowie der Tempeltheologie andererseits.

III GOTTES ZORN IM KONTEXT DES ALTEN TESTAMENTES UND DES ALTEN ORIENTS

Nachdem aus dem Studium der einschlägigen Psalmen erste Schlüsse gezogen werden konnten, stellt sich nun die Frage nach deren Einordnung in den weiteren Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients. Vorab ist wiederum festzustellen, dass damit die Thematik des Zornes Gottes weder für das gesamte Alte Testament noch für den Alten Orient aufgearbeitet werden kann. In beiden Gebieten fehlen diesbezüglich zuverlässige und umfassende Arbeiten¹, so dass die nachfolgenden Überlegungen sich auf verschiedene Einzelstudien zu anderen Themen beziehen müssen, die aber die Zornesthematik da oder dort ansprechen. Dennoch sei ein knapper Überblick und Ausblick versucht.

1. Zum altorientalischen Kontext

1.1. Zum Zorn der Gottheit in Ägypten

Für die ägyptische Religion stellte H. Frankfort 1948 relativ apodiktisch fest: „Egyptian religion ignored the theme of the wrath of God. The state felt secure under the guidance of the living Horus, the Son of Re.“² Ein differenzierteres Bild zeichnet demgegenüber J. Assman³, der den Zorn Gottes in der ägyptischen Göttin Tefnut personifiziert sieht.⁴ Diese Göttin werde mit der Ma‘at, der Göttin der Gerechtigkeit, gleichgesetzt⁵. Zorn erscheint so als ein Aspekt der Gerechtigkeit. Indem nun die Göttin Tefnut sowohl als zornige Löwin Sachmet als auch als sanftmütige Bastet erscheinen kann, gewinnt sie zudem eine gewisse Ambivalenz.⁶

Dieselbe Ambivalenz kann nun auch vom König ausgesagt werden, der ja nach ägyptischer Auffassung das Göttliche in der Welt repräsentiert. In einer Kurzfassung der sogenannten „loyalistischen Lehre“ aus der Zeit des

¹ Vgl. diesbezüglich zum AT die Übersicht oben, I.2. Zur Thematik des Zornes der Gottheit in den altorientalischen Religionen und Kulturen liegt meines Wissens bisher keine eigene Studie vor.

² H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, S. 209.

³ Vgl. die folgenden Publikationen: J. Assmann, *MA‘AT, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990; ders., *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 1992 (Privatdruck), ²1995; ders., *Herrschaft und Heil, Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München, Wien 2000.

⁴ *Herrschaft und Heil*, S. 55.

⁵ A.a.O. S. 56.

⁶ Vgl. a.a.O. S. 56f.

Mittleren Reiches heisst es über den König: „BASTET ist er, die die beiden Länder behütet; wer ihn verehrt, wird von seinem Arm beschützt werden. SACHMET ist er gegen den, der sein Gebot verletzt; wen er haßt, wird im Elend sein.“⁷ Wenn damit dem Pharao, der ja nach ägyptischer Weltsicht die Ma‘at auf Erden zu garantieren hat⁸, der zornige Aspekt der Sachmet zukommt, ist wiederum eine Verbindung von Zorn und Gerechtigkeit geschaffen: Werden die (gerechten) Gebote des Königs verletzt, reagiert er als zornige, zerstörerische Sachmet.

Was vom König gesagt werden kann, kann in ägyptischen Texten ebenso über Amun gesagt werden, als dessen Sohn und Repräsentant der Pharao ja gilt. So ist in einer Hymne an Amun zu lesen:

*Seine Stärke ist siegreich; das Schreckliche ist unter seinem Siegel,
(sein) Zorn ist gegen die Frevler gerichtet,
sie vernichtet die Aufrührer.
(...)*

*Deine Mutter ist MAAT, AMUN,
dein allein ist sie, aus dir ging sie hervor, erzürnt,
um zu verbrennen, die dich angegriffen hatten.
Gerecht ist der Eine, AMUN, mehr als alle Geschöpfe
(...)*

*Dein Zorn ist bereit zur Verfolgung des Bösen,
nichts gibt es, was du nicht kennst auf Erden.
(...)*

*Bewahrer ihrer Wohnungen, wenn dein Zorn sich ereignet,
ihr Schützer, dessen Fehlschlag es nicht gibt.⁹*

Diese wenigen Zeilen aus dem langen Hymnus lassen doch bereits erkennen, dass Amuns Zorn gegen die Frevler und Feinde gerichtet und zugleich mit der Gerechtigkeit verknüpft ist: Aus ihm geht die Ma‘at erzürnt hervor, offenbar erzürnt wegen der Angriffe der bösen Feinde. Ähnliches lässt sich in weiteren Texten feststellen, wenn etwa gesagt wird, Amun sei ein „Zorniger mit wütendem Herzen, der seine Feinde zurücktreibt“¹⁰ oder einer der das Böse vertreibe.¹¹ Mit J. Assmann kann man so formulieren, dass „der

⁷ Zitiert nach J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, OBO, Freiburg und Göttingen, 1999, S. 511.

⁸ Vgl. zum Pharao S. Wälchli, *Der weise König Salomo*, BWANT 141, Stuttgart 1999, S. 129ff.

⁹ pChester Beatty IV., zitiert nach J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Nr. 195, Z. 167-169.195-197.251-252.270-271, S. 434ff.

¹⁰ pBerlin 3049, zitiert nach J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Nr. 127B, Z. 38.

¹¹ „Du strahlst und vertreibst das Böse, du querst den Himmel und fällst den Feind“; nach J.

gerechte Zorn, der sich über das Unrecht empört“, geradezu der „politische Affekt schlechthin“ sei.¹² So gehört der gerechte Zorn zu den Grundtugenden des Königs und der Beamten in Ägypten¹³ und der Wesir wird angewiesen, sich über das zu erzürnen, worüber man sich erzürnen solle.¹⁴ Indem der König das Göttliche in der Welt repräsentiert, repräsentiert er auch den Zorn der Gottheit gegen jene, die die Ordnung der Ma‘at stören. Neben Verbrechen und Frevlern im Innern sind dies typischerweise auch die Fremdvölker, die als Feinde die Schöpfungsordnung bedrohen.

Wenn nach dieser klassischen ägyptischen Sicht Gott sich im Königtum offenbarte, ist doch auch darauf hinzuweisen, dass sich vom 15. Jahrhundert vor Christus an Zeugnisse mehren, die einen als Richter und Retter unmittelbar eingreifenden Gott zeigen, ohne Vermittlung des Königs¹⁵. Dennoch besteht das im alten Sinne der Repräsentation gedeutete Königtum unverändert fort, so dass nach J. Assmann die „Theologisierung des Zornes, die Schicksal und Geschichte unmittelbar der göttlichen Gerechtigkeit unterwirft, nicht wirklich zum Durchbruch“ komme.¹⁶ Trotzdem finden sich in der persönlichen Frömmigkeit des Neuen Reiches Zeugnisse dafür, dass Einzelne ihr Schicksal als Strafe eines zürnenden Gottes erfahren und gedeutet haben und durch Gebet, Schuldbekenntnis, Gelübde und Errichten von Stelen auf eine Abkehr des Gottes vom Zorn hofften.¹⁷

Zusammenfassend kann man nach dieser Darstellung Jan Assmanns festhalten, dass im Alten Ägypten der Zorn Gottes mit dem Konzept der Ma‘at als der Ordnung der Gerechtigkeit verknüpft ist. Auf Verletzungen und Bedrohungen dieser gerechten Ordnung wird mit gerechtem Zorn reagiert. Dieser Zorn zielt auf die Vernichtung des Bösen und die Bewahrung der Ma‘at – nach innen wie nach aussen.

Ein etwas differenzierteres Bild zeichnet demgegenüber Louise Gester-
mann, die zunächst einmal festhält, dass auch ägyptische Götter zornig und gnädig sein können.¹⁸ Für die Zeit des Neuen Reiches sei auch darauf hinzuweisen, dass der einzelne Mensch vermehrt im direkten Gegenüber zu Gott gesehen werde. Zugleich werde aber auch der in den älteren Texten unbestrittene Zusammenhang von Tun und Ergehen aufgehoben, Entschei-

Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Nr. 100, Z. 16-17.

¹² J. Assmann, *Herrschaft und Heil*, S. 59.

¹³ A.a.O. S. 58.

¹⁴ Ebenda, mit Verweis auf Urk. IV, 1091.3.

¹⁵ Vgl. dazu J. Assmann, a.a.O. S. 59ff.

¹⁶ A.a.O. S. 61.

¹⁷ Vgl. dazu J. Assmann, a.a.O. S. 162ff.

¹⁸ L. Gester-
mann, *Zorn und Gnade ägyptischer Götter*, in: R.G. Kratz / H. Spieckermann (Hgg.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, FAT 2. Reihe Bd. 33, Tübingen 2008, S. 19-43, hier S. 19.

dend sei nun vermehrt der freie Wille der Gottheit, der sich nicht zwingend am menschlichen Handeln orientieren müsse.¹⁹ In solchen Fällen kann dann das persönliche Schicksal auch als Erfahrung des Zornes der Gottheit verstanden werden.²⁰ Dies ist etwa an einem Ausschnitt der Lehre des Chascheschonqi zu erkennen:

*Wenn Re einem Land zürnt, wird sein Herr das Recht missachten
Wenn Re einem Land zürnt, lässt er das Recht in ihm aufhören.
Wenn Re einem Land zürnt, lässt er die Reinheit in ihm aufhören.
Wenn Re einem Land zürnt, lässt er die Wahrheit in ihm verschwinden.
Wenn Re einem Land zürnt, lässt er seine Wirtschaft schwach sein.
Wenn Re einem Land zürnt, lässt er in ihm kein Vertrauen entstehen (...).*²¹

Auch wenn in diesem Text das individuelle Schicksal des (fiktiven) Verfassers der Lehre, nämlich eine seiner Meinung nach ungerechte Gefangennahme, den Anlass für diesen Text bietet, so wird dieses Schicksal doch mit dem Schicksal des ganzen Landes verbunden. Die Gründe für den vermuteten Zorn des Re werden dabei nicht erörtert.

Abschliessend kann festgehalten werden, dass die Vorstellung vom göttlichen Zorn der ägyptischen Religion vertraut ist und dieses in verschiedenen Zusammenhängen zu beobachten ist.

1.2. Zorn der Götter in sumerischen und akkadischen Texten

Auch in vielen sumerischen und akkadischen Texten ist die Thematik des Zürnens der Gottheit ein Thema. Auch wenn bis heute eine systematisierende Untersuchung des vielfältigen Materials fehlt,²² sollen nachstehend einige Beispiele angesprochen werden.

In seiner Untersuchung der Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament²³ widmete H. Vorländer einen Abschnitt der Vorstellung vom Zorn des persönlichen Gottes. Demnach gilt es im Zweistromland als Normaldogmatik, dass die beispielsweise Krankheit verursachende Abwesenheit des persönlichen Gottes²⁴ in dessen Zürnen be-

¹⁹ So zusammenfassend S. 43.

²⁰ Vgl. die Textbeispiele a.a.O. S. 39ff.

²¹ Lehre des Chascheschonqi, 5,x+2ff., zitiert nach L. Gestermann, a.a.O. S. 42

²² Diese systematisierende Untersuchung bieten auch die einschlägigen Aufsätze in R.G. Kratz / H. Spieckermann, *Divine Wrath and Divine Mercy* nicht.

²³ H. Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, AOAT 23, Neukirchen-Vluyn 1975.

²⁴ Die Anwesenheit der Gottheit garantierte Schutz vor den Krankheiten verursachenden Dämonen, ihre Abwesenheit lieferte den Menschen schutzlos den bösen Dämonen aus,

gründet ist.²⁵ An verschiedenen Omina konnte man erkennen, dass der Zorn des persönlichen Gottes auf einem Menschen liegt.²⁶ Konnte in sumerischer Zeit noch angenommen werden, dass eine Gottheit allein die Verantwortung für Unglück und Unheil zu tragen habe,²⁷ setzte sich in späterer Zeit – beginnend mit der Kassitenherrschaft um die Mitte des zweiten Jahrtausends – die Überzeugung durch, dass alleine Sünden der Menschen den Zorn der Gottheit hervorrufen. Dementsprechend gab es umfangreiche Sündenkataloge²⁸, die bewusst wie unbewusst begangene Sünden aufzählen. Interessant ist, dass neben den Tabusünden, den kultischen Sünden und Unterlassungssünden auch zahlreiche Beispiele von Verfehlungen gegenüber den Mitmenschen genannt werden können.²⁹ Neben den Sünden des betroffenen Menschen kommen aber offenbar auch Zauberer und böse Mächte als Ursache für die Abwendung des persönlichen Gottes in Frage.³⁰

Um die Rückkehr des abwesenden persönlichen Gottes zu bewirken, müssen die Ursachen dieser Abwesenheit aufgehoben werden. Dies geschieht durch Versöhnung der Götter, das Lösen der Sünden, die Austreibung böser Mächte und Dämonen und auch durch eine Rückgabe des Kranken in die Hand des persönlichen Gottes.³¹

In diesem Prozess spielen die Gebetsbeschwörungen und Löserituale eine besondere Rolle, indem einerseits Sünden bekannt werden, andererseits aber auch der Gottheit die Leidenssituation klagend vorgetragen wird und nicht selten andere Gottheiten um ihren Beistand angerufen werden.³² Diese sollen dann den persönlichen Schutzgott zur Umkehr bewegen.³³ Eine gerichtliche Note bekommt dieses Geschehen dann, wenn der Sonnengott Schamasch in seiner Eigenschaft als Richter angerufen wird.³⁴

vgl. a.a.O. S. 99f.

²⁵ Vgl. a.a.O. S. 100.

²⁶ Vgl. die Beispiele a.a.O. S. 101, etwa ein Hund auf dem Bett des Fürsten oder Träume, an die man sich nicht erinnert.

²⁷ A.a.O. S. 102, mit Verweis auf einen Text Urukaginas von Lagasch (SAK 58 III,6–IV,3).

²⁸ Ein schönes Beispiel dafür präsentiert H. Vorländer, a.a.O. S. 105f, das neben kultischen Sünden und gerichtlich strafbaren Vergehen auch verschiedene nicht eigentlich strafbare Sünden des zwischenmenschlichen Umgangs aufzählt.

²⁹ Vgl. die Darstellung a.a.O. S. 104ff.

³⁰ A.a.O. S. 107f.

³¹ A.a.O. S. 110ff.

³² Zu diesen Gebetsbeschwörungen vgl. W. Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen Gebetsbeschwörungen*, Studia Pohl, Series Maior 5, Rom 1976, und E. Gerstenberger, *Der Bittende Mensch*, S. 64ff.

³³ Vgl. die Beispiele bei E. Gerstenberger, a.a.O. S. 101f.

³⁴ Vgl. H. Vorländer, *Mein Gott*, S. 118; B. Janowski, *Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testa-*

Ein schönes Beispiel für ein solches Gebet bietet die an Ishtar gerichtete akkadische Gebetsbeschwörung, die im „Religionsgeschichtlichen Textbuch zum AT“³⁵ leicht zugänglich wiedergegeben ist. Die einleitende lobpreisende Anrufung Ischtars mündet in die Feststellung ihrer Gerechtigkeit, um dann Ishtar nach einem Sündenbekenntnis um die Versöhnung mit der Schutzgottheit zu bitten:

*Wo du hinblickst, wird der Tote wieder lebendig, erhebt sich der Kranke,
wer ungerecht behandelt wurde, gedeiht wieder, wenn er dein Antlitz
schaut.*

*Ich rief zu Dir, Dein elender, ermatteter, schmerzgeplagter Knecht,
Blick mich an, o meine Herrin, erhöre mein Flehen,
sieh getreulich auf mich, nimm mein Gebet an!
Sag mir Vergebung zu, daß Dein Sinn sich mir gegenüber besänftige,
Vergebung für meinen geplagten Leib, der voller Bestürzung und Wirrnisse
ist,
Vergebung für mein aufgescheuchtes Haus, das unaufhörlich klagt,
Vergebung für mein Gemüt, das mit Tränen und Weherufen gesättigt ist.
(...)*

*Wie lange noch, o meine Herrin, sollen meine Feinde mich finster an-
blicken,
Sollen sie mit Lüge und Betrug Schlimmes gegen mich planen,
Sollen meine Verfolger und Neider über mich frohlocken?
Wie lange noch, o meine Herrin, sollen der Krüppel und der Schwachkopf
(verächtlich) an mir vorbeigehen?
(Allzu) langes Warten (?) hat mich geformt, und so kam ich ins Hintertref-
fen.
(Denn) während die Schwachen erstarkten, wurde ich schwach,
Ich werde hin- und hergeworfen wie eine Wasserflut, die ein böser Sturm
aufwühlt,
Mein Herz flattert auf und ab gleich dem Vogel des Himmels.
Ich klage wie eine Taube Nacht und Tag,*

ments, in: R. Scoralick, *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*, SBS 183, Stuttgart 1999, S. 33-91, der S. 50 besonders auf die Namburbi-Rituale hinweist, die zur Abwendung von durch Omina angekündigtem Unheil dienten und in denen unter den Hauptgöttern besonders Schamasch angerufen wird, durch sein Urteil den betroffenen Menschen vor dem Unheil zu retten. Zu den Namburbi-Ritualen vgl. auch S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, BaghF 18, Mainz 1994.

³⁵ W. Beyerlin (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, ATD Ergänzungssreihe 1, Göttingen ²1985.

*Ich glühe und schreie bitterlich,
 Von Ach und Weh ist mein Inneres ganz und gar erfüllt.
 Was habe ich getan, o mein Gott und meine Göttin?
 Mir ging es, als ob ich meinen Gott und meine Göttin nicht gefürchtet
 hätte!
 Über mich kamen Krankheit, Kopfschmerz, Verderben und Vernichtung,
 Über mich kamen Schrecken, Abwendung des Antlitzes (und) rasender
 Zorn,
 Aufgebrachtheit, Grimm (und), daß Götter und Menschen sich von mir
 abwandten.
 (...)*

*Löse meine Sünde, meine Missetat, meinen Frevel und mein Vergehen,
 Übersieh meine Verfehlung (und) nimm mein Gebet an!
 Löse meine Fesseln, bewirke meine Befreiung,
 Leite meine Pfade recht, daß ich glänzend wie ein Großer (wieder) mit den
 Menschen (meine) Straße wandeln kann!
 Gib Weisung, daß auf Dein Wort hin der ergrimnte (Schutz-)Gott sich
 versöhne
 (Und) die (Schutz-)Göttin, die mir zürnte, sich mir (wieder) zuwende!³⁶*

Dieser Text zeigt neben der Verknüpfung der Not des Beters mit dem Zürnen seiner Schutzgottheit ebenfalls Frevel (vgl. Z. 68.81) als vermuteten Grund des Zornes. In seiner Ausdrucksweise erinnert er auch an manche alttestamentliche Klage-Psalmen³⁷, wenn neben der Krankheit (Z. 69) auch das Überhandnehmen der Feinde (Z. 56-58) und die soziale Desintegration (Z. 59) als Folge des Zornes genannt werden. Aufgrund seiner Situation ruft der Beter nun die Göttin Ishtar an, dass sie ihm Vergebung gewähre (Z. 81ff) und ihn mit seinem Schutzgott versöhne (Z. 85f).

Neben diesen Gebetsbeschwörungen, die sich auf das Schicksal eines Einzelnen beziehen, ist auch auf die sumerischen Stadtklagen und die Balag-Klagen hinzuweisen, die das Schicksal von Städten und ihrer Bevölkerung als eines Ganzen zum Thema haben. Nach der Zusammenstellung bei M. Emmendorffer³⁸ wurden diese Balag-Texte in altbabylonischer Zeit bei Fest- und Opferzeremonien sowie beim Abtragen und Wiederaufbauen auffälliger Tempelteile rezitiert, um den Zorn der Götter zu besänftigen. In neuassyrischer und seleukidischer Zeit wurden sie fester Bestandteil regel-

³⁶ Der Text stammt wohl aus dem 2. Jahrtausend und liegt auch in einer hethitischen Abschrift vor. Wiedergabe von Zeilen 40-86 nach *Religionsgeschichtliches Textbuch*, S. 134ff.

³⁷ Vgl. etwa Ps. 6 oder 13.

³⁸ M. Emmendorffer, *Der ferne Gott*, S. 17-38.

rechter Kultkalender und Ritualvorschriften der *kalû*-Priester und dienten dazu, jegliches Unheil und Übel ebenso wie den Zorn der Götter abzuwehren.³⁹ Eine nähere Begründung des Unheils durch menschliche Sünde liefern diese über 2000 Jahre hinweg überlieferten und verwendeten Texte aber nicht.

Festhalten kann man aufgrund dieser Beschwörungstexte, dass auch in Mesopotamien die Überzeugung herrschte, dass Zorn und Abwendung der Götter zu Unheil und Zerstörung führt – sei es im Leben eines Individuums, sei es für eine Stadt. Im Bereich der persönlichen Frömmigkeit zeigt sich zudem nach 1500 v.Chr. die Überzeugung, dass menschliches Fehlverhalten den Zorn der Gottheit herbeiführt.

Auf interessante Aspekte des mesopotamischen Sprachgebrauchs weist schliesslich M. Franz hin. Gemäss seiner Diskussion der für das Zürnen von Gottheiten in den Texten verwendeten Vokabeln ist es in Mesopotamien üblich, mit einem Adjektiv von Gott zu sagen, dass er zornig ist.⁴⁰ Es findet sich – anders als im Alten Testament, das kein Adjektiv „zornig“ für Gott kennt – in Mesopotamien keine grammatische Asymmetrie zwischen den Ausdrucksweisen für den Zorn beziehungsweise die Barmherzigkeit⁴¹. Andererseits wird im Sprachgebrauch zwischen Göttern und Menschen unterschieden, insofern für die Gottheit andere Vokabeln verwendet werden als für Menschen⁴². In neuassyrischer Zeit zeigt sich hier allerdings eine Verschiebung insofern, als nun vom König wie von einem Gott gesprochen werden kann: „Der Mensch ist ein Schatten Gottes (...), der König aber ist das vollkommene Abbild Gottes“.⁴³

1.3. Texte aus Kleinasien und Palästina

In den hethitischen Texten aus den Staatsarchiven und Tempelbibliotheken des 14. und 13. vorchristlichen Jahrhunderts lassen sich grundsätzlich ähnliche Beobachtungen wie in Mesopotamien machen. H. Vorländer zeigt am Beispiel des Gebetes des Prinzen Kantuzili⁴⁴ die Verknüpfung der Abwendung und des Zürnens des persönlichen Gottes mit der Notlage des Beters.⁴⁵ Obwohl Kantuzili ausführlich seine Unschuld beteuert, bittet er seinen persönlichen Gott darum, ihm seine Sünden zu zeigen und ruft

³⁹ A.a.O. S. 28.

⁴⁰ M. Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott*, S. 67.

⁴¹ Vgl. a.a.O. S. 65f.67f.

⁴² Vgl. a.a.O. S. 68.

⁴³ Vgl. M. Franz, a.a.O. S. 70; und S. Parpola, SAA X, Nr. 207 r9ff.

⁴⁴ KUB XXX 10.

⁴⁵ H. Vorländer, *Mein Gott*, S. 134ff.

danach den Sonnengott an, damit dieser ihm den persönlichen Gott wieder zuführe:

*(Sonnengott, aller Länder Hirte?) bist du. Deine Botschaft ist jedem (angenehm. Mein Gott, der mir) zürnte und der mich verworfen hat, (eben der soll mich wieder berücksichtigen ...) soll (mich) am Leben erhalten. Mein Gott, der mir die Krankheit gegeben hat, der soll mir wieder gnädig (sein...).*⁴⁶

Wie in mesopotamischen Texten erscheint auch hier die Verbindung zwischen Krankheit und Leiden als Erfahrung der Abwendung und des Zornes des persönlichen Gottes. Auch nach hethitischer Sichtweise bewirkt der göttliche Zorn also Leiden.

Über den Bereich der persönlichen Frömmigkeit hinaus kann man dieselbe Feststellung auch im sogenannten „2. Pestgebet“ des Königs Mursili II. machen. Die andauernde Pestseuche wird als Zorn der Götter, insbesondere des Wettergottes gedeutet, und König Mursili lässt durch Orakel die Gründe erfragen:

Nachdem ich nun auf die besagte Ägypten betreffende Tafel gestoßen war, habe ich dieserhalb eine Orakelanfrage bei dem Gott eingebracht: „Die erwähnte Abmachung, die ja durch den Wettergott von Hatti zustande gekommen ist, indem die Ägypter und die Leute von Hatti vom Wettergott von Hatti vereidigt worden sind und indem die Damnassara-Gottheiten im Tempel des Wettergottes von Hatti, meines Herren, zugegen waren, (wor-auf) die Leute von Hatti diese Abmachung aber plötzlich gebrochen haben – ist die(se Abmachung Ausgangspunkt für den) Zorn des Wettergottes von Hatti, meines Herrn geworden?“ Und (eben) das wurde (durch das Orakel) bestätigt.

*Auch über das Opfer für den [Mala]fluß habe ich der Seuche wegen das Orakel befragt. Und auch da ergab es sich, daß ich (dafür) vor dem Wettergott von Hatti, meinem Herrn, geradezustehen habe.*⁴⁷

Nach diesem Text ist also die Seuche sowohl durch ein kultisches Vergehen – die zeitweilige Unterlassung eines Opferrituals – als auch durch einen Eidbruch bedingt. Insbesondere beim Bruch des durch den Wettergott garantierten Eides ist dessen Zorn als Folge des Eidbruches explizit benannt. Die Pestseuche erscheint damit auch als Folge des Zornes. Da in diesen Fällen nun nicht nur einzelne Individuen betroffen sind, sondern diese

⁴⁶ KUB XXX 10 Rs.1-4., zitiert nach H. Vorländer, *Mein Gott*, S. 137.

⁴⁷ 2. Pestgebet Mursilis II., §5-6, zitiert nach *Religionsgeschichtliches Textbuch*, S. 193f.

Vergehen in den Verantwortungsbereich des Königs⁴⁸ gehören, ist vom dadurch bewirkten Zorn auch die ganze Nation betroffen, der Zorn der Gottheit gewinnt so eine politische Dimension.

Ebenfalls in einem politischen Kontext ist der Zorn der Gottheit in der moabitischen Mescha-Stele erwähnt.⁴⁹ Der moabitische König Mescha schreibt in dieser Bauinschrift, dass der Gott Kamosch seinem Lande zürnte und darum König Omri von Israel das Land bedrängen konnte⁵⁰. Nachdem sich Kamosch seinem Volke wieder zuwandte, konnte offenbar Mescha von den Omriden besetztes Gebiet zurückerobern und die in der Inschrift erwähnten Bauten errichten.

Nimmt man diese Inschrift ernst, verbindet Mescha das politische Geschehen ebenfalls mit Zorn und Abwendung seines Gottes einerseits und der Zuwendung andererseits. Der Zorn des (National-)Gottes führt zu Niederlage und Machtverlust, die Zuwendung dagegen zum Sieg und schafft so die Voraussetzung für die Bauten Meschas. Über allfällige Gründe des Zornes Kamoschs geht aus der Stele allerdings nichts hervor.⁵¹

Es bildet sich also auch in diesen Texten aus dem hethitischen und syropalästinischen Raum die Überzeugung ab, dass der Zorn der Gottheit zu Krankheit und Not bzw. zu militärischen Niederlagen führt. Gerade in den hethitischen Texten werden auch menschliche Verfehlungen als Gründe des Zornes benannt.

1.4. Ergebnis

Wie dieser knappe und aufgrund der Forschungslage zwangsläufig auch unvollständige Überblick zeigt, ist im Alten Ägypten wie auch im Alten Orient die Überzeugung vorauszusetzen, dass der Zorn der Gottheit grundsätzlich vernichtend wirkt. In der Mehrzahl der ägyptischen Texte gilt diese vernichtende Wirkung primär denjenigen, die die gute Ordnung der Ma'at stören. Wenn der göttliche Zorn sich damit gegen die Störung der Gerechtigkeit wendet, wird er zu einem Aspekt der Gerechtigkeit, indem er die gute Ordnung verteidigt und so aufrechterhalten hilft. In den meisten der besprochenen mesopotamischen und westsemitischen Texte ist dieselbe vernichtende Wirkung des Zornes beschrieben, doch wird diese meistens mit einer Leidens- oder Unheilserfahrung verbunden, sei es im individuellen Bereich der persönlichen Frömmigkeit, sei es im Blick auf das Schicksal

⁴⁸ Mursili beteuert dabei mehrfach, dass die Unterlassung wie der Eidbruch zur Zeit seines Vaters geschehen sind, er aber nun dafür einzustehen hat, vgl. §7-8.

⁴⁹ Der Text ist vielfach publiziert worden, die vorliegende Arbeit bezieht sich auf die Übersetzung von H.-P. Müller in TUAT 1,6, S. 646-650.

⁵⁰ Z. 5.

⁵¹ Da es sich dabei ja um eine Bauinschrift und nicht ein theologisches Traktat handelt, wird man aus diesem Umstand auch keine weiterreichenden Schlüsse ziehen dürfen.

der Stadt oder des Volkes, wie die Beispiele der Balag-Klagen oder die Mescha-Stele zeigen. In vielen Fällen wird solcher Zorn der Gottheit mit menschlichen Verfehlungen – kultischer oder ethischer Art – begründet, in manchen Fällen werden auch Zauberer oder Dämonen als Verursacher der Abwendung der Gottheit vermutet.⁵² In der Zeit des Neuen Reiches erscheinen solche Vorstellungen auch in der persönlichen Frömmigkeit Ägyptens, allerdings ohne sich im offiziellen königlichen Kult durchsetzen zu können.

Es ist davon auszugehen, dass die Menschen im Alten Israel des 1. Jahrtausends vor Christus mit solchen Vorstellungen vertraut waren. So ist nun in einem weiteren Schritt nach Vorstellungen vom Zorn JHWHs im Alten Testament zu fragen.

2. Beobachtungen zum Zorn JHWHs im AT

In der vorangehenden Untersuchung der den Zorn JHWHs ansprechenden Psalmen konnten drei Typen der Rede vom Zorn JHWHs unterschieden werden. Aus Gründen des Umfangs kann es nun nicht darum gehen, alle übrigen Belege im AT in gleicher Weise zu studieren. Es ist aber die Frage zu stellen, ob sich die im Psalter herausgearbeiteten Typen in den übrigen Texten des AT ebenfalls finden und ob sich allenfalls weitere Typen der Rede vom Zorn finden lassen.

2.1. Zorn als Aspekt des Heiligen

In drei verschiedenen Texten des AT erscheint der Zorn JHWHs im Zusammenhang mit dem Heiligtum. So findet sich in Num 1,53 die Anweisung, dass die Leviten sich um das Zeltheiligtum lagern sollten, *damit nicht ein Zorn über Israel komme* (ולא־יחיה קצף על־בני ישראל). Nach diesem Text geht also vom Heiligtum eine unberechenbare Gefahr aus, die durch die Präsenz der Leviten um das Heiligtum herum gebannt werden kann. Diese Gefahr wird als „Zorn“ benannt, der offenbar das Volk vernichten könnte.

Eine ähnliche Vorstellung findet sich zudem in Num 18,5, wo der Altardienst der aaronitischen Priester den Zweck hat, zukünftige Zornesausbrüche zu verhindern:

(18,5) So verseht nun den Dienst am Heiligtum und den Dienst am Altar, dass nie mehr ein Zorn (קצף) über die Kinder Israels komme.

⁵² Vgl. H. Vorländer, *Mein Gott*, S. 167.

Hier erscheint der Zorn ebenfalls als eine unberechenbare Grösse, die durch den richtigen Kult am Heiligtum sozusagen gebannt wird, damit sie keinen Schaden mehr anrichten kann. Auffällig ist, dass dieser Zorn unbestimmt bleibt, auch nicht explizit als Zorn JHWHs gekennzeichnet wird. Wie alt diese Vorstellung ist, muss hier offen bleiben. Die Texte Num 1,53 und 18,5 werden üblicherweise zum priesterlichem Material gezählt⁵³ und ihr Sprachgebrauch weist auf ein exilisches wenn nicht sogar (früh-)nachexilisches Datum⁵⁴ hin, doch lässt sich nicht ausschliessen, dass älteres Gedankengut darin verarbeitet ist.

Eine der Sache nach ähnliche Vorstellung des Zorns zeigt sich sodann in 2Sam 6 (und der chronistischen Parallele 1Chr 13,10) im Zusammenhang der versuchten Überführung der Lade nach Jerusalem:

(6) Als sie zur Tenne Nachons kamen, griff Ussa nach der Lade Gottes und hielt sie fest, denn das Zugvieh scheute. (7) Da entbrannte der Zorn (וַיִּהְרֶאֱף) JHWHs wider Ussa und Gott schlug ihn dort (wegen seiner Frechheit)⁵⁵, so dass er dort neben der Lade starb.

Die offenbar illegitime Berührung des Heiligen lässt den Zorn entbrennen und führt unmittelbar zum Tod der betreffenden Person. Die Erzählung dürfte zumindest Teil der vordeuteronomistischen Ladegeschichte sein, vielleicht auch ist sie als noch älteres Erzählstück in den Zusammenhang

⁵³ Vgl. z.B. H. Seebass, *Numeri 10,11–22,1*, BK 4/2, Neukirchen-Vluyn 2003, S.227 zu 18,5, der auf die Verwandtschaft von 1,53 zu 18,5 hinweist und beide Stellen zur priesterlichen Grunderzählung rechnet. J. Schaper, *Priester und Leviten im achämenidischen Juda*, FAT 31, Tübingen 2000, S. 215f sieht die Unterscheidung des priesterlichen und levitischen Dienstes in der Priesterschrift konsequent durchgeführt und nimmt als *terminus a quo* der Schilderung von Num 18 die spätexilische Zeit an.

⁵⁴ Hingewiesen sei für beide Texte etwa auf den Gebrauch der Wurzel שמר in Verbindung mit משמרת in der Bedeutung des Dienstes am Heiligtum, wofür sich weitere Belege beispielsweise in Num 3,28.32; 31,30.47; Ez 40,45.46; 44,8.14.15.16 finden. In Num 1,53 fällt sodann die Verwendung des Ausdrucks משכן העדות (vgl. auch Num 10,11) auf. Das Nomen עדות kommt dabei ausserhalb der Bücher Ex (21x), Lev (2x), Num (12x) nur noch Jos 4,16; 2Kön 11,12; 17,15; Jer 44,23, Ps 19,8; 60,1; 80,1; 81,6; 119,157; 122,4; 2Chr 23,11 (par zu 2Kön); 24,6 und Neh 9,34 vor. Die Belege in Jos und Kön dürften dabei späteren Redaktionsschichten zuzuweisen sein, ebenso weisen die Psalmenüberschriften und die Belege in 2Chr 24 und Neh auf die nachexilische Zeit hin. Ein vorexilisches Datum ist von daher kaum anzunehmen. Mit J. Schaper, *Priester und Leviten*, S. 214, ist vielmehr auf die Gemeinsamkeiten mit dem ezechielischem Verfassungsentwurf hinzuweisen und ein wohl spätexilisches oder frühnachexilisches Datum anzunehmen, vergleichbar dem elohistischen Psalter.

⁵⁵ Die Worte על־השל fehlen in der LXX, evtl. handelt es sich um eine erklärende Glosse. Die Übersetzung folgt dem MT, die Bedeutung von השל ist allerdings unsicher, Übersetzung gemäss HALAT.

der Ladegeschichte eingefügt worden.⁵⁶ F. Stolz bringt den hier sichtbaren Zorn mit der „archaischen Vorstellung“ in Zusammenhang, „dass heilige Gegenstände von einer gefährlichen Macht erfüllt“ sind⁵⁷.

Die Verletzung des Heiligen weckt also auch hier den göttlichen Zorn, der auf der Stelle vernichtend wirkt. Die hier genannten drei Stellen teilen offenbar diese Auffassung, auch wenn sie an unterschiedlichen literarischen und historischen Orten anzusiedeln sind. Vielleicht kann man auch eine Verbindung dieses Gedankens mit der andernorts im Alten Testament bezeugten Auffassung vermuten, dass der Anblick JHWHs tödlich wirkt (Ex 33,20ff).

2.2. Zorn Gottes als Reaktion auf menschliches Verhalten

An einer Vielzahl von Stellen im Alten Testament wird davon berichtet, dass JHWHs Zorn durch menschliche Verfehlungen erregt wird. In Anbetracht der Fülle dieses Materials kann hier nicht detailliert auf die einzelnen Belege eingegangen werden. Ein allgemeiner Überblick muss genügen.

Im Buch *Genesis* findet sich nur eine einzige Passage, wo davon ausgegangen wird, dass Gott zürnen könnte. In der Diskussion zwischen Abraham und Gott um das Schicksal der Gerechten in der Stadt Sodom Gen 18,20ff spricht Abraham JHWH V. 30 und 32 zweimal an: „*Mein Herr zürne nicht*“ (אַל-יָזַח). Im Wissen um die Kühnheit der wiederkehrenden Fragen wird offenbar im Sinne der Höflichkeit und Bescheidenheit darauf angesprochen, dass der Gesprächspartner sich über die Unbeugsamkeit des Fragenden aufregen (Wurzel חָרָה) könnte. Diese Art der Höflichkeit kann auch an anderen Stellen im AT beobachtet werden,⁵⁸ so dass man hier grundsätzlich von einer Art der Respektsbezeugung gegenüber dem Höhergestellten auszugehen hat. Eine eigentliche Aussage über den Zorn Gottes wird damit nicht gemacht.⁵⁹

Ein Beispiel dafür, dass Gott über die Widerspenstigkeit des Gegenübers zornig wird, findet sich dann im *Exodusbuch*. In 4,14 heisst es: *Da ent-*

⁵⁶ Vgl. W. Dietrich / Th. Naumann, *Die Samuelbücher*, EdF 287, Darmstadt 1995, S. 134ff und 138ff. Auch F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK.AT 9, Zürich 1981, erwägt S. 216 die Möglichkeit, dass „die Szene mit Ussa einmal selbständig überliefert worden war“.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. Gen 31,35; 44,18; 32,22; Ri 6,39;

⁵⁹ Vgl. C. Westermann, *Genesis 12–36*, BK.AT 1,2, Neukirchen-Vluyn ²1989, S.356: „Abraham bleibt bis zum Schluß der demütig Fragende, aber er muß wissen, bis zur äußersten Möglichkeit, ob das Vernichtungsgericht ein gerechtes Gericht ist.“ C. Westermann weist übrigens auf die Parallelen von Gen 18,27 zu Hi 30,19; 42,6 hin und vermutet a.a.O. S. 348ff, dass es sich beim Text Gen 18,17ff um einen nachexilischen Einschub in den Erzählzusammenhang handle.

brannte der Zorn JHWHs (וַיִּחַרְאֵף יְהוָה) über Mose, nachdem dieser im Vers zuvor seinen Auftrag zurückgewiesen hatte. Das Verhalten Moses erregt so den Zorn, der hier aber nicht in eine vernichtende Aktion mündet, sondern in den Einbezug Aarons zur Mithilfe bei der Erfüllung des Auftrages.⁶⁰

Bewegt sich so diese Passage noch auf der Ebene der Auseinandersetzung zwischen Mose und Gott, finden sich andernorts im Exodusbuch Belege für den Zorn JHWHs gegenüber ganz Israel. Ex 22,23 wird den Männern Israels angedroht, dass Gottes Zorn entbrenne, wenn sie Witwen und Waisen bedrückten⁶¹ und dieser Zorn sie vernichten werde. In diesem Beispiel aus den Gesetzestexten des Bundesbuches erscheint der Zorn als Reaktion auf die Verletzung eines Gebotes zum Schutze der sozial schwachen Personen. Er steht damit in weiterem Sinne in einem rechtlichen Kontext.

In der Erzählung vom goldenen Kalb Ex 32 wird der Zorn JHWHs für sein Volk wesentlich bedrohlicher. Nachdem die Israeliten aus ihrem Schmuck das goldene Standbild angefertigt haben und Gott Mose über die Sachlage in Kenntnis gesetzt hat (V. 7-9), wendet er sich folgendermassen an Mose, der ihm aber entgegnet:

(32,10) Und nun lass mich, dass mein Zorn wider sie entbrenne (וַיִּחַרְאֵפִי בָהֶם) und ich sie vertilge und ich dich zu einem grossen Volk mache. (11) Und Mose flehte JHWH, seinen Gott an und sagte: Warum, JHWH, soll dein Zorn wider dein Volk entbrennen (וַיִּחַרְאֵפֶךָ בְּעַמְּךָ), das du mit grosser Kraft und starker Hand aus dem Lande Ägypten herausgeführt hast? (12) Warum sollen die Ägypter sagen: „In böser Absicht hat er sie herausgeführt, um sie in den Bergen umkommen zu lassen und sie vom Erdboden zu vertilgen?“ Lass ab von der Glut deines Zornes (אֲפֵךְ מִזֶּה) und lass dich das Böse gereuen (הִנָּחֵם), das du über dein Volk bringen willst. (13) Gedenke Abrahams, Isaaks und Jakobs, deiner Knechte, denen du bei dir selbst geschworen und verheissen hast: Ich will eure Nachkommen so zahlreich machen wie die Sterne am Himmel und dieses ganze Land, von dem ich gesprochen habe, will ich euren Nachkommen geben, und sie sollen es für immer besitzen. (14) Da bereute (וַיִּנָּחֵם) JHWH das Unheil, das er über sein Volk hatte bringen wollen.

⁶⁰ Vgl. dazu W.H. Schmidt, *Exodus* 1,1–6,30, BK.AT 2,1, Neukirchen-Vluyn 1988, S. 203: „Auf diese Weise reagiert Gott, der Mose zuvor belehrt hat, seine Behinderung als gottgegeben anzunehmen (11), überraschend entgegenkommend, ja nachgiebig, zumal er bereit ist, die Beistandszusage zu erneuern, um sie auf beide Personen auszudehnen“.

⁶¹ (22,21c) Witwen und Waisen sollt ihr nicht bedrücken. (22) Wenn du sie doch bedrückst und sie zu mir schreien, so werde ich ihr Schreien gewiss hören. (23) Mein Zorn wird entbrennen (וַיִּחַרְאֵפֶךָ) und ich werde euch mit dem Schwert töten, so dass eure Frauen Witwen und eure Kinder Waisen werden.

Die Stelle ist in doppelter Weise interessant. Zwar findet der Zorn Gottes seinen eindeutigen und unbestreitbaren Grund im frevlerischen Kult um das goldene Kalb, aber einerseits steht ihm Mose als Fürbitter im Weg (V. 10), andererseits ist er durch die Reue JHWHs begrenzt. Mit dem Appell an die früheren Schwüre an die Erzväter erreicht Mose, dass Gott sein Vorhaben bereut.

J. Jeremias sieht im Text von Ex 32,7ff die Suche nach einer rationalen Basis für die Selbstbeherrschung Gottes ausgedrückt, dies im Unterschied etwa zu Hos 11.⁶² Die den Zorn begründende Schuld ist unbestritten, ja im Erzählszusammenhang ist das Kultbild noch nicht einmal zerstört, und mit der Umkehr Israels wird nicht gerechnet. Die Abkehr vom Zorn ist in den Schwüren an die Väter begründet: „Ex 32,7ff beharrt darauf, daß Gott ein schuldiges Israel wohl (mit dem staatlichen Untergang und der Exilierung) hart bestrafen kann, daß er aber seinem vernichtenden Zorn keine freie Bahn läßt, weil er sich im Schwur an die Väter gebunden hat.“⁶³ Im Blick auf die Frage dieser Studie nach dem Zorn läßt sich festhalten, dass Ex 32,7ff den Zorn als potenziell vernichtende Reaktion JHWHs auf den Frevel der Menschen sieht, dieser Zorn aber seine Grenze in der Selbstbindung Gottes an seine Schwüre und sein Volk findet. Auch wenn die genaue Datierung des Textes sehr umstritten ist,⁶⁴ wird man davon auszugehen haben, dass sich darin ein theologisches Nachdenken späterer Zeit über die Geschichte Gottes mit seinem Volk spiegelt.⁶⁵

Dass Gott auf Frevel und Gesetzesverletzungen mit Zorn reagiert, zeigt sich auch in weiteren Texten des Pentateuch. In der etwas rätselhaften Erzählung *Leviticus* 10,1ff wird berichtet, dass zwei Söhne Aarons wegen eines unstatthaften Opfers vom Feuer getötet wurden und zwei Verwandte ihre Leichen bargen. Aaron und seine verbleibenden Söhne erhalten dann die Anweisung, fortan die Haare nicht flattern zu lassen und die Kleider nicht zu zerreißen, *damit ihr nicht sterbt und nicht der Zorn über die ganze Gemeinde kommt*⁶⁶. Offenbar steht auch am Anfang dieses drohenden Zornes eine illegitime Handlung.

⁶² J. Jeremias, *Die Reue Gottes, Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, BThS 31, Neukirchen-Vluyn ²1997, bes. S. 59-66.140-142.

⁶³ A.a.O. S. 142.

⁶⁴ Vgl. J. Jeremias a.a.O. S. 140: „Die präzise theologiegeschichtliche Einordnung der berühmten Fürbitte des Mose für Israel angesichts des Abfalls (...) ist heute umstrittener denn je.“ J. Jeremias spricht allerdings selber S. 142 in Bezug auf den Gedankengang von „in fortgeschrittener Stunde“.

⁶⁵ Es ist anzunehmen, dass dieses Nachdenken die Erfahrung des Exils voraussetzt. Sprachlich findet diese Überlegung ihre Unterstützung in der Beobachtung, dass die „Umkehr Gottes vom Zorn“ auch in Ps 90,13 und Jon 3,9 so formuliert ist.

⁶⁶ ולא תמחו ועל כל העדה יקצף (10,6).

Explizit nennt dann die Segen- und Fluchreihe in Lev 26,28 den Zorn als eine Folge der Gesetzesübertretung, und in *Numeri* 11 reagiert Gott mit Zorn (11,1.10.33) auf das wiederholte Murren des Volkes. Auch wenn in der Perikope keine unmittelbare Gesetzesverletzung erwähnt ist, genügt doch das „vertrauenslose Weinen“⁶⁷ des sich nach Ägypten zurückorientierenden Volkes als eigentlicher Grund des Zorns. Während die in V. 1 und 10 erwähnten Zornesregungen durch die Fürbitte Moses⁶⁸ noch abgewendet werden können, bricht der Zorn in V. 33 in Gestalt einer Plage los.⁶⁹

Durch Auflehnung gegen die (im Erzählzusammenhang des Numeribuches als gottgegeben vorauszusetzende) Ordnung der Priester und Leviten (vgl. Num 16,10) zieht sich auch die Rotte Korach den göttlichen Zorn zu (Num 16,22 und 17,11). Die Erzählung ist in sich wiederum vielschichtig,⁷⁰ und doch ist der Aufruhr der entscheidende Grund für den Zorn. Interessant ist wiederum, dass in V. 22 durch Moses und Aarons Fürbitte der Zorn von der ganzen Gemeinde abgewendet und schliesslich in 17,11 der in Gestalt einer Plage wirkende Zorn durch das Räucheropfer Aarons zum Stillstand gebracht werden kann. Wie und wann diese Erzählung genau entstanden ist, muss hier offen bleiben. H. Seebass schlägt eine frühnachexilische Datierung der Grunderzählung vor,⁷¹ J. Schaper andererseits vermutet, dass sich in Num 16f Konflikte zwischen Priestern und Leviten in der Perserzeit nach Nehemia spiegeln, mithin also eine Datierung nach 398v. angenommen werden muss.⁷² Für das Verständnis des Zornes JHWHs festgehalten werden kann, dass Auflehnung gegen Gottes Beauftragte (16,1-3) oder gegen Gottes Ordnungen (16,10) Gottes Zorn hervorruft. Auffällig ist, dass die Berechtigung des Zornes nicht in Frage gestellt wird, aber gefragt wird, ob er wegen der Sünde einzelner die ganze Gemeinde treffen darf (16,22). Spiegeln sich hierin Diskussionen der nachexilischen Zeit, die zwischen einzelnen Individuen und der Volksgemeinschaft unterscheiden?

Von einer anderen Form der Auflehnung gegen Mose hatte zuvor schon Num 12,1-16 berichtet. Mirjam und Aaron machen Mose wegen seiner

⁶⁷ Vgl. H. Seebass, Komm, S. 33.

⁶⁸ Zu Mose als Fürbitter vgl. E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*: CB.OT 27, Stockholm 1988.

⁶⁹ Die Erzählung 11,4-35 ist in sich nicht einheitlich und in ihrer Entstehungsgeschichte nicht eindeutig zu verorten, vgl. zum Ganzen H. Seebass, Komm. z.St..

⁷⁰ Ein Umstand, der sich schon allein darin zeigt, dass V. 3 vom Aufruhr gegen Mose und Aaron berichtet, V. 10 aber das Priestertum in den Blick kommt. Vgl. zur Entstehung detailliert H. Seebass, Komm. S.174ff, Zusammenfassung S. 188f. Er nimmt eine Grunderzählung 16,1b-5.*6.7aa.12-15.18.19b.25.*26.27-32a.33-35;17,6-13.16-28 an, die unter Verwendung älterer Fragmente entstanden wäre.

⁷¹ Komm. S. 189.

⁷² *Priester und Leviten*, S. 299f.

kuschitischen Ehefrau Vorwürfe. Darauf reagiert Gott mit Zorn (V. 9), der sich dann in Mirjams Hautausschlag zeigt (V. 10). Auch hier wieder schreitet Mose als Fürbitter ein und kann binnen sieben Tagen die Heilung Mirjams bewirken. Offenbar findet der Zorn JHWHs seinen Grund in dieser Auflehnung gegen Mose als den Beauftragten Gottes. Wenn es zutrifft, dass die Erzählung in sich nicht einheitlich ist, sondern eine Grundschrift V. 1.4-5a.9f.12-16a sekundär erweitert wurde⁷³, dann ist es wohl das Anliegen der Erweiterung V. 2-3.5b-8.11.16b, den Konflikt auf die Frage der Autorität des Mose beziehungsweise des prophetischen Anspruchs Mirjams und Aarons zuzuspitzen und damit wohl auch den tieferen Grund des Zornes zu verdeutlichen: Wer sich gegen den Beauftragten Gottes wendet, wendet sich letztlich auch gegen Gott selbst.⁷⁴ Allerdings hat die „Bearbeitung (...) ein schweres moralisches Problem hinterlassen: Wie kann es gerecht sein, das Gott Mirjam wegen ihrer Rede gegen Mose sehr hart bestraft, Aaron aber nicht?“⁷⁵ H. Seebass beantwortet die Frage damit, dass in der Mitte der Bearbeitung nicht die „unvermeidliche Härte, sondern Gottes Erklärung zugunsten Moses“⁷⁶ stehe.

Nach diesen etwas besonderen Situationen finden sich im Numeribuch weitere Belege für den Zorn Gottes, die wieder klarer auf menschliche Unfolgsamkeit Bezug nehmen: Num 22,22 entbrennt Gottes Zorn (וִיחַר־אַף) gegen Bileam, weil dieser sich trotz der Anweisungen auf den Weg machte,⁷⁷ in Num 25 bewirkt die Teilnahme israelitischer Männer am moabitischen Opferfest und die Verehrung Baal-Peors den Zorn Gottes,⁷⁸ der sich legt, als ein Priester einen der Übeltäter mit seiner moabitischen Frau tötet.⁷⁹ Auch wenn Num 25 nicht aus einem Guss zu sein scheint, ist doch der Fremdgötterkult eindeutiger Grund des Zorns.

⁷³ Vgl. H. Seebass, Komm. S. 60ff, und die von ihm genannte Literatur. Es fällt tatsächlich auf, dass nach der langen Gottesrede 6-8 der Zorn 9a etwas unvermittelt eintritt. Zudem geht es in V. 1 um die fremde Ehefrau des Mose, in 2-3 aber darum, ob nur ihm Gottes Rede gelte. Von daher ist eine Uneinheitlichkeit des vorliegenden Textes anzunehmen.

⁷⁴ Vgl. H. Seebass, Komm. S. 74: „So ist nur an Mirjam offenbar geworden, wie sehr Heiliges durch Mirjams und Aarons Reden über Mose getroffen war. Die Schuld an diesem Reden war kein fest umrissenes Delikt, es mußte als solches erst offenbar werden.“

⁷⁵ H. Seebass, Komm. S. 74.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Der vorliegende Text erscheint nicht ganz einheitlich. V. 22 begründet den Zorn damit, dass Bileam sich auf den Weg macht (כִּי־הוֹלֵךְ), in V. 20 aber war er aufgefordert worden, dem Ruf zu folgen.

⁷⁸ (25,3) *Und Israel hängte sich an den Baal Peor. Da entbrannte der Zorn (וִיחַר־אַף) JHWHs über Israel. (4) Und JHWH sprach zu Mose: „Nimm alle Obersten des Volkes und spieße sie vor JHWH im Angesicht der Sonne auf den Pfahl, damit sich die Glut des Zornes (וְיִשַׁב חֲרוֹן אַף־יְהוָה) JHWHs von Israel abwendet“.*

⁷⁹ (25,11) *Pinhas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aarons, des Priesters hat meine Zornglut*

In Num 32 schliesslich werden die Gaditen und Rubeniten wegen ihres Wunsches, nicht über den Jordan zu ziehen, als Verursacher noch grösseren Zorns angeklagt (V. 14; חרון אף־יהוה). Das Verhalten dieser Stämme wird in einem als Geschichtsrückblick gestalteten Redeteil (V. 8-13) zudem mit früheren Beispielen für das Wirken des Zornes JHWHs parallelisiert⁸⁰ (V. 10.13; jeweils ויחר־אף). Der Ungehorsam der Israeliten in der Vergangenheit wird so als Grund des Zornes benannt und die Verlängerung der Wüstenwanderung als Wirkung des Zornes gedeutet.

Wenn in den ersten vier Mosebüchern relativ wenige Beispiele der Rede von Gottes Zorn zu finden sind, so ändert sich das Bild im Buche *Deuteronomium*. Nicht weniger als 24 Verse dieses Buches erwähnen den Zorn. Bereits eine knappe tabellarische Übersicht zeigt das folgende Bild:

Stelle	Sachverhalt	Vokabel(n) für den Zorn	Grund
Dtn 1,34	JHWH geriet in Zorn über Israel	קצר	Fehlendes Vertrauen auf JHWH (vgl. 1,32), Bezug zur Kundschaftergeschichte Num 13f
Dtn 1,37	JHWH zürnt Mose wegen Israel	אנף Hitp.	Verhalten Israels, Vorgriff auf Dtn 3,23-28
Dtn 3,26	JHWH zürnt Mose wegen Israel	עבר Hitp.	Verhalten Israels (למענכם „wegen euch“)
Dtn 4,21	JHWH zürnt Mose, dieser darf darum den Jordan nicht überschreiten	אנף Hitp.	Worte Israels
Dtn 4,24	JHWH ist ein eifersüchtiger Gott	קנא Pi.	Vergessen des Bundes, Anfertigen eines Gottesbildes (4,23)
Dtn 4,25	Kinder und Kindeskindern können JHWH zum Zorn reizen	כעס Hi.	Das Böse in den Augen JHWHs, Anfertigen eines Gottesbildes
Dtn 6,15	JHWH ist ein eifersüchtiger Gott; wenn JHWHs Zorn entbrennt, kann er das Volk vertilgen	קנא Pi. חרה אף	Verehrung fremder Götter (6,14)

(חמה) von Israel abgewandt, indem er an meiner Statt unter ihnen eiferte. So habe ich die Israeliten nicht durch mein Eifern (קנאה) umgebracht.

⁸⁰ Der Geschichtsrückblick nimmt dabei auf die Kundschaftergeschichte Num 13–14 Bezug.

Dtn 7,4	JHWHs Zorn würde entbrennen und vernichten, wenn andere Götter verehrt werden	חרה אף	Verehrung fremder Götter (7,4a)
Dtn 9,7-8	Israel soll nicht vergessen, wie es JHWH in der Wüste und am Horeb erzürnt hatte	קצר Hi. אנף Hi.	Bilderdienst (vgl. V. 12ff)
Dtn 9,18-19	Volk hat JHWH erzürnt	כעס Hi. קצר; חמה; אף	Bilderdienst (Gussbild V. 12; Stierbild V. 21), vgl. auch Ex 32
Dtn 9,20	Auch über Aaron war JHWH erzürnt	אנף Hitp.	Offenbar wegen der Anfertigung des Stierbildes
Dtn 9,22	Auch in Tabera, Massa und Kibrot-Taawa hat Israel JHWH erzürnt	קצר Hi.	Auflehnung gegen JHWH, vgl. Num 11,1-3; Ex 17, 1-7; Num 11,33f
Dtn 11,17	Zorn JHWH führt zu Dürre und Verschwinden aus dem Land	אף חרה	Abfall, Verehrung anderer Götter, vgl. V. 16
Dtn 13,18	Eine Stadt, in der fremde Götter verehrt werden, muss zerstört werden, damit JHWH von seinem glühenden Zorn ablässt	אף חרון	Abfall von JHWH, Verehrung fremder Götter (vgl. V. 13-16)
Dtn 29,19	Der Herr wird nicht vergeben, sondern der Zorn und Eifer wird auflodern	אף עשן קנא	Fremdgötterkult (V. 18)
Dtn 29,22	Zerstörung von Sodom und Gomorra, Adma und Zeboim als Beispiele des Zorns	אף חמה	Verfehlungen
Dtn 29,23	Frage: Warum dieser grosse Zorn?	אף	Antwort (V. 24): Wegen des Bruchs des Bundes
Dtn 29,26	Darum entbrannte der Zorn JHWHs und brachte alle Flüche über Israel	ויהר־אף	Bruch des Bundes (vgl. V. 24f)
Dtn 29,27	JHWH riss sie im Zorn und Grimm aus dem Land und warf sie in ein anderes Land	אף חמה קצר	Bruch des Bundes (V. 24f)

Dtn 31,17	Der Zorn wird wider das Volk entbrennen	חַרָּה אֵף	Fremdgötterverehrung Bundesbruch (V. 16)
Dtn 31,29	Israeliten reizen JHWH durch Frevel und das Werk ihrer Hände	כַּעַס Hi.	Frevel, Abweichen vom Weg, den Gott geboten hat (V. 29)
Dtn 32,16	Israeliten machen Gott eifersüchtig und reizen durch fremde Götter und Gräuel	קִנְיָא Hi. כַּעַס Hi.	Fremdgötterei Gräuel (תועבה)
Dtn 32,19	JHWH verwarf aus Unmut	כַּעַס	Fremdgötterkulte (V. 17f)
Dtn 32,21	Israel hat durch Götzen Gott eifersüchtig gemacht und gereizt	קִנְיָא Hi. כַּעַס Hi.	Fremdgötterkulte (V. 17-21)
Dtn 32,22	Gottes Zorn lodert auf und verzehrt bis in die Grundfesten der Erde	אֵף	Fremdgötterkulte (V. 17-21)

Diese geraffte Übersicht kann zwar längst nicht alle Zusammenhänge der Texte zeigen, doch wird schnell deutlich, dass die Stellen im Deuteronomium überwiegend um die Frage der Fremdgötterverehrung kreisen. Wer von JHWH abfällt, der ihn durch die Verehrung anderer Götter reizt oder sich gegen ihn auflehnt, der zieht sich den Zorn Gottes zu. Interessant ist dabei, wie auch das Schicksal der Städte Sodom und Gomorra zum Beispiel für diesen Zusammenhang gemacht wird (Dtn 29,22), auch wenn sonst im Deuteronomium nicht weiter über diese Städte gesprochen wird. Auch an weiteren Stellen werden Bezüge auf andere Erzählungen in den ersten vier Mosebüchern sichtbar, so dass davon auszugehen ist, dass die Verfasser dieser Texte des Deuteronomiums die entsprechenden Stoffe, wenn nicht sogar Texte kannten.

Auch wenn die Entstehungsgeschichte des Deuteronomiums bis heute nicht abschliessend geklärt ist,⁸¹ dürften doch die meisten der Belege des Zorns späteren, exilischen oder nachexilischen Bearbeitungsschichten zuzuweisen sein.⁸² Allerdings wird man die exakte Einordnung der einzelnen Stellen hier offen lassen müssen. Für die Frage nach dem Zorn Gottes kann

⁸¹ Vgl. dazu den Forschungsüberblick von T. Veijola, *Deuteronomismuskforschung zwischen Tradition und Innovation*, I ThR 67 (2002) S. 273-327; II S. 391-424; III 68 (2003) S. 1-44; bes. S. 276ff, und derselbe, *Das 5. Buch Mose, Deuteronomium, Kapitel 1,1-16,17*, ATD 8,1, Göttingen 2004, S. 2-6.

⁸² So weist beispielsweise T. Veijola in seiner Kommentierung die in der Tabelle aufgeführten Belege des Zornes überwiegend den deuteronomistischen Bearbeitungsschichten zu.

man festhalten, dass der durch Fremdgötterei begründete Zorn zur Vertreibung und Vernichtung des Volkes aus dem verheissenen Land führt. Obwohl diese Stellen im Zusammenhang der Mosereden des Dtn für die Zukunft formuliert sind, wird man doch davon auszugehen haben, dass damit letztlich die Gegenwart oder unmittelbare Vergangenheit der Bearbeiter des Dtn theologisch als das Eintreten ebendieses Zornes gedeutet wird.

Grundsätzlich gleiche Positionen finden sich in den Stellen der dem Deuteronomium folgenden Geschichtsbücher des *deuteronomistischen Geschichtswerkes*. Auch diese Stellen sollen hier im tabellarischen Überblick gezeigt werden, im Wissen, dass eine detaillierte exegetische Bearbeitung der Belege damit nicht ersetzt werden kann.⁸³

<i>Stelle</i>	<i>Sachverhalt</i>	<i>Vokabel(n) für den Zorn</i>	<i>Grund</i>
Jos 7,1	JHWHs Zorn entbrennt wider Israel, Misserfolg beim Angriff auf Ai (V. 4-5)	וִיחַר־אַף	Verletzung des Banngebotes durch Achan (7,1a)
Jos 7,26	Nach der Steinigung Achans lässt Gott von seinem Zorn ab	וַיִּשָׁב יְהוָה מִחֲרוֹן אָפּוֹ	Zorn war durch Achans Gebotsverletzung bedingt, durch Bestrafung des Sünders hört der Zorn auf
Jos 9,20	Eidbruch könnte Zorn hervorrufen	קִצְף	Verletzung des Schwurs
Jos 22,18	Wenn ihr euch heute gegen JHWH empört, so wird er morgen über die ganze Gemeinde Israels zürnen	קִצְף	Altarbau der Ostjordanstämme als Abkehr von JHWH (V. 16ff)
Jos 22,20	Als Achan sich am Gebannten vergriff, kam Zorn über ganz Israel	קִצְף	Missetat (עוֹן) Achans (vgl. Jos 7)
Jos 23,16	Warnung Josuas: Wenn ihr den Bund JHWHs	חָרָה אָף	Bundesverletzung, Fremdgötterverehrung

⁸³ Die Studie von S. Joo, *Provocation and Punishment. The Anger of God in the Book of Jeremiah and Deuteronomistic Theology*, zum Zorn Gottes im Jeremiabuch und in der deuteronomistischen Theologie lag für die Erstfassung dieser Studie noch nicht vor. Ihre übergreifenden Ergebnisse sind nun im einführenden Forschungsbericht enthalten, leider beschränkt sie sich praktisch ausschliesslich auf die Belege von כַּעַס Hi. und lässt die anderen Begriffe für den Zorn JHWHs ausser Acht.

	verlässt und fremde Götter verehrt, wird JHWHs Zorn entbrennen		
Ri 2,12	Israeliten beteten fremde Götter an und reizten JHWH	כעס Hi.	Fremdgötterverehrung
Ri 2,14	JHWHs Zorn entbrannte wider Israel, er gab sie in die Hand der Räuber und Feinde	חרה אף	Verehrung fremder Götter (V. 12-13)
Ri 2,20	Zorn JHWHs entbrennt wider Israel, im Land verbliebene Fremdvölker werden nicht vertrieben	חרה אף	Verehrung fremder Götter (V. 17-19), halsstarriger Wandel Israels
Ri 3,8	JHWHs Zorn entbrennt wider Israel, sie werden der Macht von Kuschan-Rischatajim ausgeliefert	חרה אף	Verehrung der Baale und Ascheren (V. 7)
Ri 6,39	Gideon bittet: Dein Zorn entbrenne nicht gegen mich, wenn ich noch einmal rede	אליהר אפך	Ausdruck der Höflichkeit, erneute Rede könnte den Höhergestellten ärgern (vgl. Gen 18,30.32, Ex 4,14)
Ri 10,7	JHWHs Zorn entbrannte wider Israel, er lieferte sie den Philistern und Ammonitern aus	חרה אף	Verehrung fremder Götter (V. 6)
1Kön 8,46	Wenn Israel sich an JHWH versündigt, wird er zornig und gibt sie dem Feind preis	אנף	Sünde (Wurzel חטא)
1Kön 11,9	JHWH wird zornig über Salomo	אנף Hitp.	Fremdgötterverehrung (V. 1-8.10)
1Kön 14,9	Jerobeam reizte JHWH zum Zorn mit den gegossenen Bildern	כעס Hi.	Anfertigung der Gottesbilder, diese werden als „andere Götter“ bezeichnet (V. 9)
1Kön 14,15	JHWH wird Israel schlagen und aus dem Land vertreiben, weil sie	כעס Hi.	Anfertigung der Ascheren, Sünde Jerobeams (V. 15-16)

	sich Ascheren machten und damit JHWH erzürnten		
1Kön 15,30	Bascha rottet das Haus Jerobeams aus (V. 29) wegen der Sünde Jerobeams und wegen des Zornes JHWHs, zu dem Jerobeam ihn gereizt hatte (V. 30)	כעס כעס Hi.	Sünde (חטא)
1Kön 16,2	Weil Bascha dem Weg Jerobeams folgte und Israel JHWH mit seinen Sünden reizte, wird das Haus Baschas gestürzt (V. 3)	כעס Hi.	Sünde Jerobeams
1Kön 16,7	Bascha hat JHWH gereizt	כעס Hi.	„das Böse in den Augen JHWHs“
1Kön 16,13	Verführt durch Bascha und Ela reizten die Israeliten JHWH durch die nichtigen Götzen	כעס Hi.	Sünden, Götzendienst
1Kön 16,26	Wegen Omri reizte Israel mit nichtigen Götzen JHWH	כעס Hi.	Sünde Jerobeams, Götzendienst
1Kön 16,33	Ahab machte eine Aschera und erzürnte JHWH mehr als alle Könige vor ihm	כעס Hi.	Heirat mit Isebel und Baalsverehrung (V. 31f) Aschera
1Kön 21,22	Weil Ahab JHWH reizte, soll es ihm ergehen wie dem Haus Jerobeams und Baschas	כעס כעס Hi.	Mord (V. 17) Tun dessen, was dem Herrn missfällt (V. 20)
1Kön 22,54	Ahasja diente Baal und erzürnte so JHWH	כעס Hi.	Baalsverehrung
2Kön 13,3	Der Zorn JHWHs entbrannte über Israel, er gab sie in die Hand Hazaels, des Königs von Aram	חרה אף	Joahas tat was JHWH missfiel, Sünde Jerobeams

2Kön 17,11	Israel reizte JHWH	כעס Hi.	kultische Verfehlungen, Fremdgötterei (V. 7-11)
2Kön 17,17	Israel reizte JHWH	כעס Hi.	Verachtung des Bundes (V. 15), Fremdgötterei (V. 15f)
2Kön 17,18	Darum wurde JHWH sehr zornig über Israel und verstieß es	אנף Hitp.	alle in V. 7-17 aufgeführten Verfehlungen
2Kön 21,6	Manasse tat vieles, was JHWH missfiel und erzürnte ihn	כעס Hi.	kultische Verfehlungen (V. 3-6), Zeichendeuterei, Totenbeschwörung und Wahrsagerei
2Kön 21,15	Juda und Jerusalem haben getan, was JHWH missfällt und ihn erzürnt, sie sollen in die Hand der Feinde fallen	כעס Hi.	Kultpraktiken Manasses (V. 11, im Anschluss an vorangehende V. 2-9), Götzendienst
2Kön 22,13	Gross ist der Zorn, weil die Gebote des gefundenen Gesetzes nicht befolgt wurden	חמה	Nichteinhalten des Gesetzes
2Kön 22,17	Mit Fremdgötterei haben die Judäer JHWH gereizt und der Zorn wird sie hart treffen	כעס Hi. חמה	Verehrung anderer Götter, Nichtbeachtung der Gebote
2Kön 23,19	Josia beseitigt die Höhenheiligtümer, die die Israeliten gebaut hatten, um JHWH zu reizen	כעס Hi.	Kultische Verfehlungen
2Kön 23,26	Trotz der Massnahmen Josias liess JHWH nicht vom glühenden Zorn wegen dessen, womit Manasse ihn gereizt hatte	חרון אף חרה אף כעס Hi.	allerlei kultische Verfehlungen, vgl. 21,1-18
2Kön 24,20	Wegen des Zornes JHWHs wurden Jerusalem und Juda verworfen	אף	Zedekia tat, was JHWH missfiel (V. 19).

Wie dieser Überblick zeigt, ist in fast allen dieser Stellen im DtrG die Verletzung eines Gebotes JHWHs der Grund dafür, dass JHWH zum Zorn gereizt wird (כעס Hi.) oder sein Zorn entbrennt und Israel trifft. Eindeutig im

Blick ist dabei bereits die Erfahrung des Exils, wenn mehrmals davon gesprochen wird, dass JHWH sein Volk aus dem Lande entfernen bzw. verstossen werde (vgl. z.B. Jos 23,15f; 1Kön 8,46; 14,15; 2Kön 21,13f). Ohne nun hier auf all die Fragestellungen zur Existenz und Entstehung des DtrG eingehen zu können,⁸⁴ wird man davon auszugehen haben, dass die meisten der in der obigen Tabelle aufgeführten Stellen den deuteronomistischen Redaktionen des Geschichtswerkes zuzuschreiben sind⁸⁵. Einzig Gideons höfliche Bitte an JHWH in Ri 6,39, sich über seine wiederholten Reden nicht zu ärgern, dürfte als vordtr zu gelten haben.

Es zeigt sich damit im Geschichtswerk ein theologischer Entwurf, der den Zorn JHWHs zur Deutung der Untergangsgeschichte Israels und Judas heranzieht.⁸⁶ Weil die Israeliten sich nicht an den von JHWH gegebenen Bund mit seinen Geboten hielten, sondern sich immer wieder und immer mehr anderen Gottheiten zuwandten, reizten sie JHWH zum Zorn. Dieser Zorn führte dann zur Vernichtung Israels und schliesslich auch zum Untergang Jerusalems und Judas. Geradezu kennzeichnend für diese Sicht ist die regelmässig wiederkehrende Verwendung des Ausdruckes „zum Zorn reizen“ (כעס Hi.) in den entsprechenden Texten.

Je nach Vorstellung vom Werden des DtrG verknüpft sich mit dieser Feststellung aber auch die Frage, ob nur eine dtr Redaktion vom Zorn spricht, oder ob grundsätzlich alle dtr Schichten dieses Konzept teilen. Diese Frage ist beim gegenwärtigen Stand der Forschung nur schwer zu entscheiden, sie hängt stark auch von der Datierung der einzelnen Schichten ab. Wer ein frühes – etwa josianisches – Datum für die Grundschrift des DtrG annimmt, wird zu anderen Ergebnissen kommen als derjenige, der ein späteres Datum annimmt.

Als Beispiel sei auf die Studie von K. Latvus hingewiesen, der, ausgehend vom Josua- und Richterbuch, die These aufstellte, dass das Thema des göttlichen Zorns in den Texten des DtrN verhandelt wird, nicht aber von

⁸⁴ Vgl. dazu den Forschungsbericht von T. Veijola, *Deuteronomismusforschung*. Der Umstand, dass in den Büchern Josua bis Könige und ebenso in Teilen des Dtn sprachlich und inhaltlich eng verwandte Texte oder Textstücke zu finden sind, zwingt zur Annahme zumindest einer durchlaufenden und verklammernden Redaktionsschicht und damit zur Annahme eines DtrG.

⁸⁵ Dies ist etwa für das in Ri 2 entworfene Geschichtsbild mit seiner Logik der Abfolge von Sünde, Zorn und Strafe kaum zu bestreiten. In gleicher Weise wird man die in 1Kön 14–16 mit den Beurteilungen der einzelnen Könige verbundenen Belege des Zorns deuteronomistischen Redaktoren zuweisen müssen, und auch die abschliessenden Notizen in 2Kön 17 und die Beurteilung Manasses verraten die dtr Sicht der Geschichte.

⁸⁶ Vgl. dazu auch N. Lohfink, *Der Zorn Gottes und das Exil*; und D.J. McCarthy, *The Wrath of Yahweh and the Structural Unity of the Deuteronomistic History*.

DtrH.⁸⁷ Demgegenüber hat E. Würthwein in seiner Kommentierung der Königsbücher konsequent ein Schichtenmodell angewandt und dabei auch einzelne der aufgeführten Belege der DtrH-Schicht zugeschrieben.⁸⁸ Die Frage kann hier nicht weiter erörtert werden, doch wäre eine ausführliche Studie gewiss lohnend.⁸⁹

Auch im *chronistischen Werk* sind Stellen zu finden, wo von einem begründeten Zorn Gottes erzählt wird. Auffällig ist allerdings, dass es wesentlich weniger Belege sind, als in den entsprechenden Erzählungen des Pentateuch. Überblicksmässig⁹⁰ zu nennen sind hier die Bemerkung in 1Chr 27,24, wonach die Volkszählung einen Zorn (קצף) über Israel brachte⁹¹. Offenbar gilt die Volkszählung als Grund dieses Zornes. Sodann ist der Bericht über den Angriff Pharao Schischaks auf Juda 2Chr 12,1-14 zu beachten: Weil Rehabeam das Gesetz JHWHs verlassen habe, sei die ägyptische Streitmacht gegen Juda gezogen. Da aber Rehabeam und seine Beamten sich demühten (V. 6), habe Gott darauf verzichtet, seinen Grimm (חמה) über Juda zu bringen (V. 7) und der Zorn JHWHs habe sich von Rehabeam abgewandt (שׁב אף־יהוה V.12). In 2Chr 19,2 wird dem König Josaphat vorgehalten, dass er mit denen, die Gott hassten, Gemeinschaft pflegte und darum nun der Zorn (קצף) JHWHs auf ihm liege. In den folgenden Versen des Kapitels wird dann von der Einsetzung von Richtern im Lande berichtet und diese werden ermahnt, das Volk vor irgendeiner Schuld zu warnen, damit nicht Gottes Zorn (קצף) über sie und das Volk komme.

In 2Chr 24,18 wird dann erzählt, dass wegen der Verehrung von Aschernen und Götterbildern ein Zorn (קצף) über Juda und Jerusalem kam. In 2Chr

⁸⁷ K. Latvus, *God, Anger and Ideology*, vgl. bes. S. 85ff.

⁸⁸ E. Würthwein, *Die Bücher der Könige, 1. Könige 1–16; 1. Könige 17–2. Könige 25*; ATD 11,1&2; Göttingen ²1985 bzw. 1984. Es sind etwa die Stellen 1Kön 14,9; 16,26; 1Kön 22,54. Die Mehrheit der Belege weist aber auch E. Würthwein DtrN oder später zu (1.Kön 8,49; 11,9; 14,15.22; 15,30; 2Kön 13,3; 17,11.17.18; 21,6.15; 22,13.17; 23,19.26; 24,20); vgl. Komm. z.St.

⁸⁹ Einige vorläufige Beobachtungen dazu in S. Wälchli, *Jhwhs Zorn als Element deuteronomistischer Geschichtsdeutung. Ein Überblick und offene Fragen*, in: Th. Naumann / R. Hunziker-Rodewald (Hgg.), *Diasynchron*, FS Walter Dietrich, Stuttgart 2009, S. 403–416.

⁹⁰ Leider gibt es im deutschsprachigen Raum kaum neuere Kommentare zur Chronik. Zuletzt erschienen ist von S. Japhet, *1. Chronik*, HThK.AT, Freiburg i.B. 2002; und *2. Chronik*, HThK.AT, Freiburg i.B. 2003, weitestgehend als Übersetzung ihres englischen Kommentars (OTL 1993). Die letzten vollständigen deutschsprachigen Kommentare stammen von W. Rudolph, HAT, Tübingen 1955 und K. Gallig, ATD 12, Göttingen 1954. Die verschiedenen Einzelpublikationen bieten zudem ein eher divergentes Bild der Forschungspositionen. Die vorliegende Studie muss sich darum auf einen Überblick beschränken.

⁹¹ Auffällig ist, dass der Zorn nicht weiter qualifiziert wird, insbesondere nicht als Zorn JHWHs benannt wird.

25,15 wird weiter berichtet, dass wegen der Verehrung edomitischer Gottheiten (V. 14) der Zorn JHWHs (וַיַּחַר אֱלֹהֵי יְהוָה) über Amazja entbrannte. Dieser Zorn führt nach V. 20-24 zur militärischen Niederlage Amazjas. Ebenfalls wird in 2Chr 28,9 der Sieg der Israeliten über die Judäer als Ausdruck des Zorns JHWHs (חֶמֶה) über Juda gedeutet, zugleich aber in den folgenden Versen davor gewarnt, dass das Versklaven der judäischen Gefangenen auch den Zorn über Israel hervorrufen könnte (חֶרֶן אֵף V. 11.13).

In 2Chr 28,25 wird schliesslich von König Ahas gesagt, dass er mit dem Errichten von Höhenheiligtümern und der Verehrung anderer Götter JHWH reizte (כַּעַס Hi.), und nach 2Chr 29,8 begründet Hiskia seine Kultreformen mit dem wegen der Verfehlungen und der Kultvernachlässigung der Vorfahren über Juda gekommenen Zorn (קֶצֶף). Mit einem neuen Bundesschluss soll nach V. 10 dieser Zorn von Juda abgewandt werden (שָׁב חֶרֶן אֵף). Nach 2Chr 30,8 ruft Hiskia auch die nach der assyrischen Eroberung im Lande verbliebenen Israeliten dazu auf, in den Tempel nach Jerusalem zu kommen, dann werde sich der Zorn JHWHs von ihnen abwenden (שָׁב חֶרֶן אֵף).

Allerdings wird 2Chr 32,25f auch von Hiskia berichtet, dass er sich trotz der ihm widerfahrenen Wohltaten überheblich zeigt und ein Zorn (קֶצֶף) über ihn samt Jerusalem und Juda kam, das demütige Verhalten Hiskias aber dazu führte, dass der Zorn JHWHs nicht zu seinen Lebzeiten Jerusalem und Juda traf.

Im Fortgang des chronistischen Berichtes erscheinen dann (2Chr 33,6; 34,21.25) drei Stellen zum Verhalten Manasses und zur josianischen Reform, die der jeweiligen Parallele in den Königsbüchern entsprechen.

Abschliessend wird in 2Chr 36,16 im Rückblick auf die Geschichte Judas festgehalten, dass das Volk die von JHWH gesandten Propheten verspottete, bis der Zorn unheilbar wider sein Volk entbrannte (עַד עָלוּת חֶמֶת). (יְהוָה בַּעֲמוֹ עַד-לֵאמֹן מִרְפָּא).

Mit dieser Bemerkung zum Schicksal Judas deutet auch die chronistische Geschichtsdarstellung die Katastrophe der babylonischen Eroberung als Wirkung des vom Volk verursachten Zornes JHWHs. Die vorangehenden Beispiele zeigten bereits zur Genüge, dass insbesondere kultisches Fehlverhalten den Zorn hervorruft.

Wie alt die einzelnen Stellen dabei genau sind, muss hier offen bleiben. Überwiegend fehlen den hier genannten Beispielen aus der Chronik die Parallelen in den Königsbüchern, man muss also annehmen, dass sie entweder aus möglicherweise der Chronik vorliegenden Quellen oder wahrscheinlich eher aus der chronistischen Feder stammen. Festzuhalten ist, dass auf jeden Fall auch in der Chronik der von Menschen hervorgerufene Zorn Gottes zur Deutung geschichtlicher Vorgänge herangezogen werden kann.

Ein ganz ähnliches Bild zeigt sich auch im *Esrabuch*, ebenso wie im *Nehemiabuch*. Esr 8,22 wird Gottes Zorn (אף) für jene in Aussicht gestellt, die Gott verlassen, in 9,14 wird die Verschwägerung mit jenen, die Schändliches treiben als Anlass für göttlichen Zorn (Wurzel אָנַף) genannt und in 10,14 schliesslich festgehalten, dass wegen der (offenbar die religiöse Integrität des Volkes bedrohenden) Mischehen die Glut des göttlichen Zornes (חֲרוֹן אֵף) vom Volk abgewandt werden müsse. In Neh 13,18 wird sodann gewarnt, dass die Verletzung des Sabbatgebotes noch grösseren Zorn (חֲרוֹן) über Israel bringe.

Wenn nun nach den geschichtlichen Büchern die Prophetie in den Blick kommt, zeigen sich wiederum Beispiele dafür, dass der göttliche Zorn als Reaktion auf menschliche Verfehlungen geschildert wird.

So wird im *Jesajabuch* 5,25 festgestellt, dass der Zorn JHWHs wider sein Volk entbrannte (חֲרוֹן אֵף) und er seine Hand ausstreckte um sein Volk zu schlagen. Im heutigen Endtext schliesst dieses Drohwort an die Vorwürfe in 5,8-24 an, die besonders das soziale Unrecht anklagen. Nimmt man dies so ernst⁹², führt dieses Unrecht also auch zur zornigen Reaktion JHWHs. Weniger konkret, aber sachlich ähnlich ist die Schilderung des Zorngerichtes in 9,8-10,4 gefasst. Der Zorn JHWHs hat sich nach 9,11.16.20; 10,4 nicht gewandt (לֹא־שָׁב אֵף), durch den Zorn (עֲבָרָה) JHWHs wird das Land verbrannt (9,18). Dabei entspricht das Brennen des Zornes dem Brennen des Unrechts (9,17).

Anschliessend daran werden die Assyrier als das Werkzeug des göttlichen Zornes (אֵף, זַעַם) über ein ruchloses Volk benannt (10,5-6), allerdings wird nach den darauffolgenden Beschreibungen der assyrischen Untaten gesagt, dass der Zorn über Israel nur noch eine kleine Weile dauern solle, dann aber das Unheil auf Assur zurückfalle (vgl. 10,25).⁹³

In der wohl späterer Bearbeitung⁹⁴ zuzuweisenden Passage 12,1-6 wird dann in V. 1 davon gesprochen, dass JHWH Israel gezürnt habe (אָנַף), sein Zorn sich aber wandte (יָשַׁב אָפּוֹ). In ähnlicher Weise spricht 26,20 davon, dass Israel sich eine kleine Weile verbergen solle, bis der Zorn (זַעַם) vor-

⁹² Demgegenüber steht die von H. Wildberger, *Jesaja 1–12*, BK.AT X,1, Neukirchen-Vluyn ²1980, S.208 als Konsens der Forschung bezeichnete These, dass 5,25ff ursprünglich an 9,7-20 anschloss. In Anbetracht dessen, dass auch in 9,17 vom Unrecht die Rede ist, verändert dies den Anlass des Zornes nicht wesentlich. 5,8ff bieten aber eine konkrete Aufzählung all dessen, was zu diesem Unrecht zu zählen ist.

⁹³ Das Kapitel wirkt in sich nicht einheitlich, auch der Vergleich von Assur und Ägypten lässt eher an spätere Bearbeiter denken als an Jesaja selbst. Vgl. dazu auch ausführlich H. Wildberger, Komm. z.St.

⁹⁴ Die Ausdrucksweise der Verse erinnert an spätere Psalmen wie Ps 105 und 148; vgl. dazu H. Wildberger, Komm. z.St.

über sei, und in 27,4 wird gesagt, dass Gott keinen Zorn (חמה) mehr habe. So kommt der als Strafe erlebte Zorn zum Stillstand.

Bei **Deuterojesaja** finden sich ebenfalls Belege dafür, dass menschliche Sünde zum Zorn führt. In 42,24f wird ausgedrückt, dass das Volk gegen JHWH gesündigt hat und darum die Zornesglut (חמה אף) über Israel ausgegossen wurde. Damit wird die Niederlage gegen die Babylonier letztlich als Ausdruck des Zornes qualifiziert, ein Gedanke der sich ähnlich in 47,6 wiederfindet: Weil JHWH zürnte (קצר), wurde Israel den Babyloniern ausgeliefert.

In der gleichen Denkfigur schildert auch 48,1-8 die Vergangenheit Israels als eine Zeit der Sünden, doch macht nach V. 9 JHWH seinen Zorn „lange“ (ארך אף) und verschont sein Volk.

Vom Aufhören des Zorns berichten dann 51,17ff: Das Volk, das den Zornesbecher getrunken hatte, soll sich nun aufraffen. Implizit ist damit wieder gesagt, dass die Realität des Exils Ausdruck des göttlichen Zornes ist. 54,8f wird dieses Aufwallen des Zornes (קצר) als kurzer Augenblick im Gegensatz zur ewigen Güte erklärt.

Nach **Tritojesaja** in 57,17f ist dieser Zorn (קצר) zwar in der Schuld Israels begründet, doch Gott will Israel heilen.

Geradezu programmatisch hält dann aber Jes 59,17f fest, dass der mit Gerechtigkeit gepanzerte JHWH mit dem Mantel des Zorneseifers (קנא) auszieht und gemäss den Taten vergilt: Den Widersachern gilt sein Zorn (חמה).

In 64,4 wird davon gesprochen, dass menschliche Sünde dazu führte, dass Gott zürnte (קצר) und dann in 64,8 darum gebeten, dass Gott nicht allzusehr zürnen (קצר Pi.) solle. In der Art eines Geschichtsrückblicks wird dann in 65,2f gesagt, dass Gott seine Hand nach den Leuten ausstreckte, die ihn mit illegitimen Kulte und bösen Taten reizten (כעס Hi.). Dieser Reiz wird in V. 5 mit dem Bild vom Rauch in der Nase (עשן באף) unterstrichen – und zugleich ein Anklang zum Zorn hergestellt.

Eine Vielzahl von Stellen erwähnt im **Jeremiabuch** den Zorn JHWHs. Wiederum sei hier ein tabellarischer Überblick versucht:

Stelle	Sachverhalt	Vokabel(n) für den Zorn	Grund
Jer 2,35f	Israel behauptet seine Unschuld, der Zorn habe sich von ihm gewandt, doch JHWH will mit ihm rechten.	שב אף	Gottlosigkeit, Treuebruch (V. 29ff)

Jer 4,4	Die Männer von Juda sollen sich an der Vorhaut des Herzens beschneiden, damit nicht der Zorn Gottes wie Feuer losbricht	חמה	Gräuel Israels (V.1)
Jer 4,8	Nicht hat sich gewendet der Zorn JHWHs	חרון אף	Schuld Israels (vgl. 3,20ff)
Jer 4,26	Fruchtland und Städte werden zur Wüste durch den glühenden Zorn	חרון אף	Schuld Israels (vgl. 3,20ff)
Jer 6,11	Der Prophet ist voll der Zornglut des Herrn, diese muss ausgegossen werden über alt und jung	חמה	Alle üben Betrug V. 13
Jer 7,18	Kult der Himmelskönigin und Trankopfer für fremde Götter, um JHWH zu reizen	כעס Hi.	Fremdgötterkult
Jer 7,20	Der Zorn ergiesst sich über diesen Ort – ein nie erlöschender Zorn	אף חמה	Fremdgötterkult
Jer 7,29	Der Herr hat verworfen das Geschlecht seines Zorns	עברה	Fremdgötterkult im Tempel, weitere Fremdkulte (V. 30ff)
Jer 8,19	Gott wurde mit den fremden Kulturen gereizt, er hat Zion verlassen	כעס Hi.	Fremdkulte
Jer 10,10	JHWH ist ein lebendiger Gott, vor seinem Zorn erbebt die Erde, Völker können seinen Grimm nicht ertragen	קצר זעם	Verehrung von Götterbildern, die nichts bewirken können (V. 1-9)
Jer 11,17	Der Herr hat Unheil beschlossen wegen der Bosheit, mit der Israel und Juda ihn erzürnten	כעס Hi.	Opfer für Baal
Jer 12,13	Zorn JHWHs führt zur Missernte	אף	Baalsdienst (vgl. V. 16)
Jer 15,14	Ein Feuer lodert auf im Zorn wider Israel	אף	Sünden (V. 13)
Jer 17,4	Ein Feuer lodert auf im Zorn wider Israel	אף	Sünde Judas (V. 1)

Jer 18,20	Jeremia versuchte, durch seine Mahnungen den Zorn von Juda abzuwenden	שב את־חמה	Sünde Judas (V. 1-17), Missetaten (vgl. V. 18.23)
Jer 18,23	Gegner Jeremias sollen ein Anstoss bleiben und zur Zeit des Zorns getroffen werden.	עת אף	Sünden und Missetaten
Jer 21,5	Gott selbst streitet im Zorn gegen die Stadt Jerusalem.	אף חמה קצר	hier nicht ausgeführt, im Zusammenhang (vgl. 21,11ff) böse Taten
Jer 21,12	Das Königshaus soll den Bedrängten Recht schaffen, damit nicht der Zorn Gottes losbreche.	חמה	Unrecht, böse Taten, ungerechte Rechtsprechung
Jer 23,19f	Glühender Zorn stürzt von JHWH herab auf den Frevler, der Zorn wendet sich nicht, bis er in die Tat umgesetzt ist.	חמה אף	Frevel
Jer 25,6f	Juda wurde gewarnt, nicht anderen Göttern nachzulaufen und JHWH zu reizen. Aber sie haben nicht gehört und mit ihren Machwerken JHWH gereizt	כעס Hi.	Fremdgötterkulte
Jer 25,15	Der Prophet soll Juda und den Völkern den Becher voll Zorneswein geben	היין החמה	Rechtsstreit mit den Völkern (V. 31)
Jer 25,37f	Der Zorn hat das Land verwüstet, Hirten schreien und selbst Löwen verlassen ihr zerstörtes Versteck	חרון־אף	Gottes Rechtsstreit mit den Völkern (V. 31)
Jer 30,23f	Ein Sturm geht aus von JHWH, glühender Zorn. Dieser wendet sich nicht, bis JHWH seine Absicht vollendet hat	חמה חרון אף	Schuld (vgl. V. 12ff)

Jer 32,29-32	Babylonier werden die Stadt erobern, auf deren Dächern man fremden Göttern geopfert hat, um JHWH zu reizen. Ja, Israeliten und Judäer haben immer nur getan, was JHWH missfiel, um ihn zu reizen, darum sein Zorn und Grimm	כעס Hi. אף חמה	Fremdgötterkulte, „das Böse in den Augen JHWHs“
Jer 32,37	JHWH hat durch Zorn und Grimm verstossen, er wird Israel wieder sammeln	אף חרון קצף	Fremdkulte (vgl. V. 34f)
Jer 33,5	JHWH hat Menschen im Zorn und Grimm geschlagen, ihre Leichen füllen die neuerbauten Befestigungen Jerusalems	אף חמה	ihre Bosheiten (רעתם)
Jer 36,7	Der Zorn und Grimm JHWHs ist gross	אף חמה	der böse Weg (den ein jeder beschreitet)
Jer 42,18	Wie sich der Zorn und Grimm über Jerusalem ergossen hat, so wird er sich über jene ergiessen, die nach Ägypten gehen.	אף חמה	Verletzung des Verbotes, nach Ägypten zu ziehen (V. 19)
Jer 44,3	Mit ihrem bösen Treiben haben die Judäer JHWH gereizt.	כעס Hi.	Verehrung fremder Götter
Jer 44,6	JHWHs Zorn und Grimm ergoss sich über die Städte Judas und Jerusalem, so dass sie zerstört wurden.	חמה אפ	keine Umkehr des Volkes, böses Wesen und Fremdgötterverehrung
Jer 44,8	Wenn die Überlebenden nach Ägypten ziehen und dort fremden Göttern opfern, reizen sie JHWH.	כעס Hi.	mögliche Fremdgötterverehrung
Jer 52,3	Wegen des Zorns JHWHs wurden Jerusalem und Juda verworfen.	אף	Zedekia tat (wie Jojakim) das, was JHWH missfiel.

In den vielen Stellen des Jeremiabuches zeigt sich so wiederum vielfältig die Überzeugung, dass JHWH mit Zorn auf menschliches Unrecht reagiert. Dabei ist neben sozialem Unrecht (vgl. Jer 21,12) besonders auch die Frage der Verehrung anderer Gottheiten Anlass zum Zorn JHWHs. Dabei kann aber nicht immer klar zwischen verschiedenen Vorwürfen unterschieden werden, sie überlagern sich oft auch. Das soziale Unrecht und das kultische Unrecht werden zu *einem* bösen Verhalten.

Im Wissen darum, dass das Jeremiabuch durch verschiedene Bearbeitungen wesentlich gestaltet wurde, lässt sich hier auch nicht genau entscheiden, welche der genannten Stellen direkt aus dem ursprünglichen Wirken des Propheten abgeleitet werden könnten und welche den verschiedenen Bearbeitungen zuzuweisen sind. Etliche längere Textzusammenhänge erwecken auch bei einem flüchtigen Überblick den Eindruck eines längeren Wachstumsprozesses. Dass dabei deuteronomistische Einflüsse im Jeremiabuch sichtbar sind, kann seit W. Thiels Studien⁹⁵ als anerkannt gelten, doch zeigt ein Blick in die Kommentare und die Sekundärliteratur, dass auch deren Umfang verschieden bestimmt wird und über die weitere Entwicklung des Buches Uneinigkeit herrscht⁹⁶. Auch für das Jeremiabuch wäre demnach eine ausführlichere Studie zur Funktion und redaktionellen Einordnung des Zornes Gottes angezeigt, nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit S. Joo, die die Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches parallel zu ihrer Sicht der Redaktion des Deuteronomistischen Geschichtswerkes entwirft.⁹⁷

Festzuhalten ist, dass auch im Jeremiabuch die Zerstörung Jerusalems und das Exil als Folge des durch die vielfältige Schuld des Volkes bedingten Zornes JHWHs gedeutet werden.

In ähnlicher Weise deutet auch das *Ezechielbuch* die Eroberung und Zerstörung Jerusalems wie das Exil als Ausdruck des durch menschliche Schuld veranlassten Zornes:

Stelle	Sachverhalt	Vokabel(n) für den Zorn	Grund
Ez 5,13	Gottes Zorn wird Juda voll treffen, sein Grimm wird an den Judäern gestillt.	אף חמה קנאה	Das Haus Israel frevelte wider die Satzungen und Gesetze JHWHs (V. 6)

⁹⁵ W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25*, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973; *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45*, WMANT 52, Neukirchen-Vluyn 1981

⁹⁶ Vgl. z.B. die Forschungsübersicht von S. Herrmann, *Jeremia: der Prophet und das Buch*, EdF 271, Darmstadt 1990; und die verschiedenen Beiträge in: W. Groß (Hg.), *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung*, BBB 98, Weinheim 1995.

⁹⁷ S. Joo, *Provocation and Punishment*, S. 155ff.

Ez 5,15	JHWH wird in Jerusalem mit zornigen Strafen Gericht halten.	אף חמה	Verfehlungen der Israeliten (V. 6ff)
Ez 6,12	JHWH will seinen Grimm an Israel auslassen	חמה	Götzendienst und Gräuel (vgl. V. 1ff)
Ez 7,3	Das Ende kommt über Israel, JHWH will seinen Zorn loslassen und richten nach dem Verhalten Israels	אף	„Gräuel“ Israels תעבת
Ez 7,8	Gott schüttet Grimm und Zorn über Israel aus und richtet es	חמה אף	„Gräuel“
Ez 7,12-14	Niemand freue sich, denn die Zornesglut kommt über alle Pracht	חרון	Verfehlungen Israels (vgl. V. 1ff)
Ez 7,19	Silber und Gold vermag am Zornestag nicht zu retten	עברה	Silber und Gold waren Anstoss zur Verfehlung
Ez 8,17f	Ist es Israel nicht genug, JHWH zu reizen? So wird er in der Zornglut handeln	כעס Hi. חמה	„Gräuel“ und Gewalttat
Ez 9,8	Will Gott den Rest Israels verderben, indem er den Zorn über Jerusalem ausgiesst?	חמה	Die Schuld Israels und Judas ist übergross, Blutschuld und Rechtsbruch
Ez 13,13 -15	Gott lässt in seinem Zorn einen Sturm losbrechen und reisst die übertünchte Wand ein	חמה אף	Falsche Propheten, die „die Wand übertüncht“ haben (V. 1ff)
Ez 14,19f	Wenn Gott eine Pest wider das Land loslässt und seinen Zorn ausschüttet, sollen nur Gerechte überleben	חמה	Gerechtigkeit als Massstab, Gott hat nicht ohne Grund gehandelt (V. 23)
Ez 16,26	Jerusalem buhlte mit den Söhnen Ägyptens, JHWH zu reizen	כעס Hi.	Untreue Jerusalems, Götzendienst (V. 15ff)
Ez 16,38	Jerusalem soll gerichtet werden wie Ehebrecherinnen und Mörderinnen, Gott will Grimm und Eifersucht stillen	חמה קנאה	Untreue Jerusalems

Ez 16,42f	Gott will seinen Grimm und Eifer stillen, um sich nicht mehr zu ärgern, weil Jerusalem ihn erzürnt hat.	חמה קנאה כעס רגז	Untreue und „Gräuel“ Jerusalems
Ez 20,8	Geschichtsrückblick: In Ägypten verzichtete Gott darauf, seinen Zorn an den Israeliten auszulassen	חמה אף	Fremdgötterverehrung in Ägypten
Ez 20,13	Geschichtsrückblick: In der Wüste verzichtete Gott darauf, seinen Zorn auszugießen	חמה	Widerspenstigkeit, Verletzung des Sabbatgebotes
Ez 20,21	Geschichtsrückblick: Auch über die Söhne goss Gott seinen Zorn nicht aus	חמה אף	Widerspenstigkeit, Nichteinhalten der Satzungen
Ez 20,28	Geschichtsrückblick: Mit den Höhenkulten wird JHWH gereizt	כעס Hi	Fremdkulte, Passus zum Zorn fehlt in LXX, könnte Glosse sein.
Ez 20,33f	Gott will mit starker Hand, ausgestrecktem Arm und ausgeschüttetem Zorn herrschen und Israel in der Wüste richten	חמה	Verfehlungen Israels, vgl. V. 36ff.
Ez 21,22	Gott will seinen Grimm stillen	חמה	Schuld Israels, vgl. V. 29ff.
Ez 22,20-22	Wie Metalle im Schmelzofen soll Israel im Schmelzofen des Zorns geschmolzen werden	אף חמה אש עברה	Israel hat gesündigt (V. 1-16), es ist zur Schlacke geworden (V. 17)
Ez 22,24	Das Land (Juda?) wurde am Tag des Zorns (722v.?) nicht benetzt	זעם	Zorn über Israels Sünde (V. 1ff)
Ez 22,31	Nun schüttete Gott seinen Zorn aus und vertilgte durch das Feuer seines Zorns	זעם עברה	Sünden der Fürsten und Priester, der Propheten, Gewalttaten des Volkes (V. 24ff)
Ez 23,25	Gott will seinen Eifer gegen Oholiba (= Jerusalem) richten	קנאה	die Unzucht Jerusalems V. 11ff (gemeint ist wohl die verfehlte Bündnispolitik)

Ez 24,8	Um Grimm heraufzuführen, wurde das von Jerusalem vergossene Blut nicht bedeckt	חמה	Blutschuld (V. 6ff)
Ez 24,13	Jerusalem soll nicht mehr rein werden, bis Gottes Grimm gestillt ist	חמה	Unzucht
Ez 36,18f	Gott schüttet seinen Grimm aus über Israel, es wird aus dem Land vertrieben (V. 19)	חמה	Vergossenes Blut, Götzendienst
Ez 43,8	JHWH vertilgte das Haus Israel und die Könige im Zorn	אף	Aufstellen von Götterbildern im Tempel, Fremdkulte

Ähnlich wie im ungefähr gleichzeitigen Jeremiabuch wird auch im Ezechielbuch demnach die Niederlage von 597 v.Chr. beziehungsweise die Katastrophe von 587 v.Chr. als Zornesgeschehen gedeutet. Die Zerstörung Jerusalems und Judas wird als Folge der eigenen Verfehlungen geschildert. Nachdem allerdings auch im Ezechielbuch mit einem diachronen Wachstum zu rechnen ist,⁹⁸ muss hier auf die nähere Datierung der einzelnen Belege verzichtet werden.

Weitere Beispiele für einen im menschlichen Verhalten begründeten Zorn Gottes bietet auch das Zwölfprophetenbuch. In **Hosea** 5,10 wird über die Beamten Judas gesagt, sie würden Marksteine verrücken, und darum werde Gott seine Zornglut (עברה) wie Wasser über diese ausschütten. Die Rechtsverletzung bewirkt damit den Zorn. Analog wird in 8,5 gesagt, dass Gott das „Kalb“ Samariens verschmähe und sein Zorn wider Israel entbrannt (אף חרה) sei. Das Kapitel 12 läuft sodann auf die Bemerkung in V. 15 hin, dass Ephraim JHWH gereizt hat (כעס Hi.) und darum ihre Blutschuld auf die Israeliten geworfen werde. In den vorangehenden Versen werden als Gründe dieses Reizens auch falsche Waage (V. 7) und illegitime Kulte (V. 12) erwähnt. Im folgenden Kapitel 13 werden nahtlos weitere Verfehlungen aufgezählt wie das Anfertigen von Götterbildern (V. 2) und das Vergessen JHWHs (V. 6). Dadurch wird Gott Israel anfallen wie die Raubtiere (V. 7f) und auf die Bitte um einen König damit reagieren, dass er im Zorn (אף) einen König gibt und im Grimm (עברה) den König

⁹⁸ Vgl. dazu W. Zimmerli, Komm.; und die Forschungsberichte von B. Lang, *Ezechiel, der Prophet und das Buch*, (EdF 153), Darmstadt 1981; F.-L. Hossfeld, *Ezechiel und die deuteronomisch-deuteronomistische Bewegung*, in: W. Groß (Hg.), *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung* (BBB 98), Frankfurt 1995, S. 271-295.

wieder nimmt⁹⁹. Wenn so im Hoseabuch die zornige Reaktion JHWHs gut begründet wird, so formuliert eben gerade das Hoseabuch die Grenzen dieses Zornes: Zwar formuliert Kapitel 11,1-7 die missratene, schuldhaftige Geschichte Israels gegenüber JHWH, unterstreicht sogar die Weigerung zur Umkehr (V. 5b), doch folgt darauf nicht die totale Vernichtung:

*(11,8) Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim,
dich ausliefern, Israel,
wie könnte ich dich preisgeben wie Adma,
dich Zeboim gleichmachen?
Gegen mich selbst kehrt sich mein Herz,
mit Macht entbrennt meine Reue,
(9) meinen glühenden Zorn (חרון אף) kann ich nicht vollstrecken,
kann Ephraim nicht wiederum verderben;
denn Gott bin ich,
nicht Mensch¹⁰⁰,
in deiner Mitte der Heilige.*

Der durch die Schuld Israels unausweichlich scheinende Zorn, der letztlich die Vernichtung Israels herbeiführen müsste, wird durch die mit „Reue“ oder „Erbarmen“ nur unvollkommen übersetzbare Gegenkraft (נחומים) zum Zorn aufgehalten. Nicht die – ohnehin ausgebliebene – Umkehr Israels vermag den Zorn aufzuhalten, sondern der Umschwung in JHWH selbst.¹⁰¹ Damit wird dem Zorn eine Grenze gesetzt, die in JHWH selber zu suchen ist. So kann dann auch das Hoseabuch damit enden, dass Israel neues Heil zugesagt wird und 14,5 JHWH von seinem Zorn (אף) umkehrt.

Ebenfalls vom begründeten Zorn spricht das **Michabuch**. Am Ende von Kapitel 5 wird in V. 14 einem eschatologisch anmutenden Kontext davon gesprochen, dass Gott in Zorn (אף) und Grimm (חמה) an den Völkern Rache übt, die nicht hören wollten. Die zuvor angesprochenen Zauberer, Götterbilder und Ascheren (V. 11ff) lassen dabei durchaus auch an Israel als eines dieser Völker denken. 7,9 wird von einem Zorn (זעף) gesprochen, der wegen der Sünde getragen werden muss, aber in 7, 18 mündet der Text in die Frage, welcher Gott sei wie JHWH, der seinen Zorn (אף) nicht ewig festhalte, sondern Freude habe gnädig zu sein. Auch dies formuliert wieder eine Begrenzung – nicht eine Aufhebung – des Zorns durch JHWHs Güte und Erbarmen. Interessant ist dabei, dass die drei genannten Stellen höchst-

⁹⁹ Man wird in dieser Drohung auch eine Anspielung auf die blutigen Dynastiewechsel im Nordreich sehen dürfen, vgl. auch Hos 7,3; 8,4.

¹⁰⁰ So die gängige Übersetzung, zu denken ist auch an die Wiedergabe des hebräischen אִישׁ mit „Mann“.

¹⁰¹ Vgl. zum Ganzen ausführlich: J. Jeremias, *Reue Gottes*, S. 52ff.137ff.

wahrscheinlich späteren Schichten des Michabuches zuzuschreiben sind,¹⁰² diese also bereits ein späteres Nachdenken über das Verhältnis von Zorn und Gnade spiegeln dürften.

Im **Zefanjabuch** wird vom Zornestag (יום אף־יהוה) des Herrn gesprochen (1,15.18; 2,2f). An diesem Gerichtstag wird die Schuld Israels und der Völker gerichtet werden, und an jenem Tag wird JHWH als Zeuge aufstehen (3,8) und seinen Grimm (זעם) und die Glut seines Zornes (אף וזרה אף) über die Völkerwelt bringen. Dabei dürften nach den Analysen von H. Irsigler die Belege in 1,15; 2,2b.3d als primäre Gerichtsankündigung Zefanjas zu betrachten sein, während sich in 1,18; 2,3c; 3,8 spätere Fortschreibungen spiegeln.¹⁰³ Im Zuge dieser Fortschreibungen wäre aus dem ursprünglich auf konkrete Verfehlungen der Jerusalemer Oberschicht bezogenen Gerichtstag immer mehr ein universales endzeitliches Weltgericht geworden.

Im **Sacharjabuch** erscheint der Zorn Gottes ebenfalls mehrfach. In Sach 1,2 wird zunächst festgestellt, dass JHWH den Vätern gezürnt (קצר) habe, womit offenbar die frühe nachexilische Zeit als von den Folgen dieses Zorns bestimmt interpretiert wird. Dass daraufhin in V. 3 die Umkehr verlangt wird, zeigt implizit die Begründung des Zornes durch fehlbares Verhalten der Väter. Im ersten Nachtgesicht V. 7ff wird dann V. 12 die Frage gestellt, ob Jerusalem das Erbarmen für ewig entzogen bleiben solle, nachdem JHWH nun schon siebzig Jahre zürne (זעם). In der Antwort V. 14 wird dann der glühende Eifer (קנא) für Jerusalem und den Zion ausgesprochen und V. 15 dem Zorn (קצר) über die trotzigigen Völker gegenübergestellt. Ist so der Zorn über Jerusalem als gewendet und damit begrenzt gekennzeichnet, findet sich dann in 7,10-12 die Begründung des Zornes über die Väter: Trotz der (prophetischen) Aufforderung, Witwen, Waisen und Fremde nicht zu bedrücken, weigerten sich die Väter auf diese Worte zu hören und machten ihr Herz hart (V. 12), worauf JHWH mit gewaltigem Zorn (קצר) reagiert. In gleicher Weise wird nochmals in 8,14 vom Zorn gesprochen, wenn es heisst, dass die Väter JHWH erzürnten (קצר Hi.). So ist auch im Sacharjabuch die Exilszeit als durch die Sünden der Väter begründete Zorneserfahrung gedeutet.

Wenn so in der Prophetie und in den geschichtlichen Büchern überwiegend das Schicksal des ganzen Volkes durch den Zorn JHWHs begründet sieht, der seinerseits durch die vielfältige Schuld des Volkes und seiner Führer veranlasst ist, so wird im **Sprüchebuch** vom Zorn im Bereich des individuellen Lebens gesprochen. Prov 11,4 wird gesagt, dass Reichtum am Tage des Zornes (יום עברה) nicht helfe, Gerechtigkeit aber vom Tode errette. Indirekt ist damit ausgedrückt, dass der Zorn über Ungerechtigkeit

¹⁰² Vgl. dazu R. Kessler, *Micha*, HThK.AT, Freiburg i.B. 2000, zu den Stellen.

¹⁰³ Vgl. H. Irsigler, *Zefanja*, HThK.AT, Freiburg i.B. 2002, zu den Stellen.

entbrennt. In ähnlicher Weise nennt 11,23 den Grundsatz, dass der Gerechten Begehren zum Glück, der Gottlosen Hoffnung aber in den Zorn (עברה) führe.

22,14 formuliert die Regel, dass derjenige in den Mund der fremden Frauen falle¹⁰⁴, dem der Herr zürne (זעם), und 24,17f rät von der Freude über den Fall des Feindes ab, denn JHWH könnte diese Schadenfreude sehen und seinen Zorn (אף) von ihm abwenden.

Wenn so die ältere Weisheit den Zorn Gottes als Reaktion auf Fehlverhalten zeichnet und die Grundüberzeugung formuliert, dass der Böse keine Zukunft habe,¹⁰⁵ so findet sich eine ähnliche Aussage auch im *Predigerbuch*: Koh 5,1ff wird von voreiligen Schwüren abgeraten und abschliessend V. 5 die rhetorische Frage gestellt, warum Gott über das Wort zürnen (קצר) solle. Mit dieser Frage wird nicht etwa ein Zusammenhang zwischen dem gebrochenen Schwur und dem Zorn in Zweifel gezogen, sondern dem Angesprochenen deutlich gemacht, dass es keinen vernünftigen Grund gibt, sich wegen eines voreiligen Schwurs den Zorn zuzuziehen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der Zorn Gottes in diesen weisheitlichen Schriften als Reaktion auf Fehlverhalten und Gottlosigkeit gesehen wird. Anzumerken ist, dass Gottlosigkeit nach weisheitlichem Verständnis auch zwangsläufig Sünde und Fehlverhalten nach sich zieht.¹⁰⁶

Abschliessend kann festgestellt werden, dass im Alten Testament eine Vielzahl von Stellen den Zorn Gottes als Reaktion auf Sünde und Fehlverhalten der Menschen sieht, sei es in Bezug auf das Kollektiv des Volkes, sei es in Bezug auf das Verhalten eines Individuums.

2.3. Gottes Zorn wider die Feinde

In den Geschichtsbüchern finden sich nur relativ wenige Belege für den Zorn gegenüber den Feinden Israels. Das erste und wohl prominenteste Beispiel ist hier das Mirjamlied *Exodus* 15: V. 6 wird festgestellt, dass die Rechte JHWHs die Feinde zerschmettert, V. 7f wird dies ergänzt mit der Bemerkung, dass JHWH in der Fülle seiner Hoheit den Gegner niederwirft und seinen Grimm (חרון) loslässt. Auch das – in gewisser Weise an das Chaoskampfmotiv erinnernde – Auftürmen der Wasser geschieht wegen

¹⁰⁴ Der Text ist nicht ganz eindeutig, LXX spricht von den Gesetzesübertretern. Mit O. Plöger, Komm. z.St. und A. Meinhold, Komm. z. St. ist wohl bei MT zu bleiben und nicht nur an die Gefahr des Ehebruchs zu denken, sondern auch an die nichtisraelitische Frau als Verführerin zu anderen Kulturen.

¹⁰⁵ Vgl. Prov 24,20: *Denn der Böse hat keine Zukunft und die Leuchte der Gottlosen erlischt.*

¹⁰⁶ Vgl. z.B. Prov 21,4ff.

des Schnaubens des göttlichen Zorns (אָ). Das zornige Einschreiten JHWHs ermöglicht so den Durchzug durch die Meeresfluten und markiert die Rettung vor dem übermächtigen Feind.

Ein weiteres Beispiel findet sich in den *Samuelbüchern* 1Sam 28,18, wenn der heraufbeschworene Geist Samuels Saul vorwirft, den glühenden Zorn Gottes (הַרְוֵה אֵף) an Amalek nicht vollstreckt zu haben. Offensichtlich zürnte JHWH diesen Feinden par excellence¹⁰⁷ und die Tatsache, dass Saul hinter dem Auftrag zur totalen Vernichtung Amaleks zurückblieb (vgl. 1Sam 15) wird nun zum Vorwurf an Saul und zum Grund der Niederlage Israels.

Weitere Beispiele für den Zorn JHWHs gegenüber Feinden – im Sinne der Chaosmächte – finden sich 2Sam 22,8.9.16 in Parallele zu Psalm 18, der oben bereits eingehend besprochen wurde.¹⁰⁸

Neben den Gerichtsworten über Israel finden sich dann im *Jesajabuch* auch verschiedene Gerichtsworte über andere Völker. Jes 13 schildert das Zorngericht¹⁰⁹ JHWHs über Babylon, das in die totale Vernichtung mündet, und in 30,27ff trifft die zornige Erscheinung¹¹⁰ JHWHs Assur. In 34,2 wird ein universaler Zorn (הַמָּה וְהַצָּר) über die Völker angekündigt, von dessen Vollzug besonders Edom getroffen wird (V. 5ff). Diese Zornesausbrüche stehen dabei in Verbindung mit Heilszusagen für Israel: Jes 13 ging das Heilswort von Jes 12 voraus, vor dem Assur bedrohenden Abschnitt 30, 27ff steht 30,18ff die Aussage, dass JHWH seinem Volk gnädig sein wolle, und auf Kapitel 34 folgt das Heilswort über Israel in Kapitel 35. So markiert letztlich auch in diesen Beispielen der Zorn über die Feinde gleichzeitig Heil für Israel.

Im *Tritojesajabuch* wird im Bild des Kelter tretenden Gottes 63,1-6 mehrfach auf den Zorn Bezug genommen (V. 3.5.6). Der zornige Gott zertritt die Völker wie der Winzer die Weintrauben – und trotz all dem erscheint dieser Gott als derjenige, der helfen will (V. 1). Geradezu programmatisch wird 66,14 zudem gesagt, dass JHWHs Zorn (זַעַם) seinen Feinden gilt und er gemäss 66,15 in seiner Zornesglut (הַמָּה אֵף) zum Gericht kommt (V. 16).

Ebenfalls vom Zorn gegen die Feinde wird im *Jeremiabuch* gesprochen. Einen Überblick über die verschiedenen Belege gibt die folgende Tabelle:

¹⁰⁷ Vgl. zur Stilisierung Amaleks als Feind schlechthin im AT: H.A. Tanner, *Amalek, der Feind Israels und der Feind Jahwes: Eine Studie zu den Amalektexten im Alten Testament*, TVZ-Dissertationen, Zürich 2005.

¹⁰⁸ Oben, Kapitel II, 2.4.

¹⁰⁹ Stichworte des Zorns fallen V. 3.9.13 (אָ) und 5 (זַעַם).

¹¹⁰ Die Verse erinnern dabei an die Schilderung einer Theophanie, vgl. etwa 1Kön 19, wo ebenfalls Donner, Feuer und Sturm dem Erscheinen JHWHs vorangehen.

<i>Stelle</i>	<i>Sachverhalt</i>	<i>Vokabel(n) für den Zorn</i>	<i>Grund des Zorns</i>
Jer 49,37	JHWH wird Unheil und seinen glühenden Zorn über Elam bringen.	חרון אף	Gerichtskontext („JHWHs Thron“ V. 38), Grund nicht näher ausgeführt.
Jer 50,13	Zorn JHWHs macht Babel zur unbewohnten Wüste.	קצר	Babylonier = Räuber von JHWHs Erbe (V.11)
Jer 50,25	JHWH hat die Waffen seines Zorns hervorgeholt zur Zerstörung Babylons.	זעם	Rache JHWHs an Babylon wegen der Zerstörung des Tempels (V.28f)
Jer 51,45	Das Volk soll aus Babylon wegziehen wegen des Zorns, der dieses trifft	חרון אף־יהוה	JHWH sucht die Schuld Babylons heim (vgl. V. 27ff)

Auch im **Ezechielbuch** wird sodann im Zusammenhang mit dem Gericht an Feinden der Zorn JHWHs angesprochen, in vielem analog zu den Stellen im Jeremiabuch:

<i>Stelle</i>	<i>Sachverhalt</i>	<i>Vokabel(n) für den Zorn</i>	<i>Grund des Zorns</i>
Ez 21,36	Gott will über Ammoniter richten (V. 33-35), dabei will er seinen Grimm ausschütten und das Feuer seines Zorns anfachen	זעם עברה	ihr Höhnen (V. 33)
Ez 25,14	Volk Israel wird mit Edom verfahren nach dem Zorn JHWHs	אף חמה	Edom hat sich an Juda verschuldet (V. 12)
Ez 25,17	JHWH will an den Philistern grosse Rachedaten und grimme Züchtigungen vollstrecken	חמה	Philister waren rachsüchtig und voll Schadenfreude
Ez 30,15	Gott wird seinen Grimm über Ägypten ausschütten	חמה	das „Getue“ Ägyptens (V. 10)
Ez 36,5ff	Im Feuer seines Eifers und im Zorneseifer spricht Gott und schwört, dass Edom und die anderen Völker ihre Schmähungen selber tragen müssen	קנאה חמה	Spott (V. 1ff), unberechtigte Inbesitznahme des Landes (V. 5)

Ez 38,18f	An dem Tag, da Gog über Israel kommt, wird Gottes Zorn auflodern	חמה אף קנאה עברה	(endzeitlicher) Gerichtskontext (vgl. 39,21)
-----------	--	---------------------------	--

Festzuhalten ist dabei besonders, dass der Zorn über die jeweiligen Feinde Israels mit einer Schuld derselben begründet wird, die JHWH in einem Gerichtskontext ahnden wird.

Das *Nahumbuch* wird in 1,2ff mit einem alphabetischen Hymnus eröffnet, der in einer Theophanieschilderung auch den Zorn JHWHs erwähnt: Nach V. 2 ist er ein Rächer und ein eifersüchtiger Gott (אל קנוא) voller Grimm (חמה). V. 3 nimmt dann die Gnadenformel auf, betont aber, dass Gott nicht ungestraft lasse. Daran schliesst dann die Schilderung der die Erde erschütternden und das Meer scheltenden (גער) Theophanie an, um in V. 6 die Frage zu stellen, wer der Glut seines Zornes (חרון אף) standhalten könne. Die Antwort wird in V. 7 gegeben, wonach jene, die auf JHWH hoffen, mit seiner Güte rechnen können. So formuliert dieser Hymnus die Überzeugung, dass JHWH sich seinen Feinden als Gott des strafenden Gerichts erweist, jenen aber, die bei ihm Zuflucht suchen, eine rettende Burg ist.

Ähnlich spricht auch *Habakuk* 3 von einem solchen, mit der Theophanie verbundenen Zorngericht JHWHs. In Hab 3,2 wird Gott angerufen, inmitten des erregten Zornes (רגז) sich des Erbarmens zu erinnern. Danach wird die Theophanie geschildert und gefragt, ob der Zorn wider die Ströme und das Meer entbrannt sei (V. 8) und V. 12 gesagt, dass Gott in Zorn (אף) und Grimm (זעם) über die Erde schreitet und Nationen zertritt. Die Vernichtung der Gottlosen (13) hat dabei die Rettung seines Volkes zum Ziel.

Im *Sacharjabuch* finden sich ebenfalls Stellen, die den Zorn zum Heil Israels ansagen. So wird in 8,2 gesagt, dass JHWH voller glühenden Eifers (קנאה גדולה) und voller gewaltigen Grimms (חמה גדולה) für Zion sei. Ein direktes Objekt des Zorns ist dabei zwar nicht genannt, doch darf man annehmen, dass implizit all jene gemeint sind, die dem nachfolgend angekündigten Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels im Wege stehen könnten. In Sach 10,3 wird schliesslich formuliert, dass JHWHs Zorn (אף) über die Hirten entbrannt sei, die sein Volk derzeit weiden. Durch die in den folgenden Versen folgende Schilderung der Sammlung und Rückführung Israels darf man annehmen, dass im heutigen Textzusammenhang mit diesen Hirten die verschiedenen fremden Herrscher gemeint sind. Der Zorn JHWHs über diese wird wiederum zum Heil für Israel.

Im *Maleachibuch* schliesslich wird in 1,4 über Edom gesagt, es werde als das Volk benannt, dem JHWH auf ewig zürne (זעם). Dies geschieht in der Gegenüberstellung zur Liebe JHWHs zu Israel.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass besonders in der Prophetie vom Zorn JHWHs gegen die Feinde seines Volkes gesprochen wird, oft im Zusammenhang von Theophanievorstellungen. Zugleich zeigt sich die Tendenz, dass das rettende Eingreifen JHWHs in den Kontext eines endzeitlichen Weltgerichts gestellt wird.

2.4. Der unbegreifliche und unbegründete Zorn

Ausserhalb der Psalmen kommt die Rede vom unbegründeten Zorn kaum vor. Als Ausnahmen von dieser Feststellung sind die rätselhafte Stelle 2Sam 24,1 sowie die Klagelieder zu nennen.

Nach 2Sam 24,1 hat JHWH Israel nochmals gezürnt (ויסף אף-יהוה) und David zu einer verhängnisvollen Volkszählung angestiftet. Ein Grund dieses Zornes ist nicht sichtbar, man kann einzig annehmen, dass das „nochmals“ sich auf die in 2Sam 21,1 erwähnte Hungersnot bezieht, die schliesslich durch das Handeln Davids und das Erbarmen JHWHs (V. 14) beendet wird.¹¹¹ Letztlich wird im Kapitel 24 auch nicht gesagt, worin das Verwerfliche der Volkszählung besteht, einzig von den Gewissensbissen Davids und dem Pestübel wird berichtet.¹¹²

In den *Klagliedern* wird, ganz ähnlich wie in den Volksklagen des Psalters, die Not der Katastrophe von 587v. ausgesprochen und als unverstandene Zorneserfahrung benannt. So beklagt Klgl 2,1-22 ausführlich die Zerstörung Jerusalems und des Tempels¹¹³ und benennt diese als Ausdruck des Zorns (אף V. 1.3.6.21.22, עברה V.2, חמה V.4). Dabei ist im ersten die Not ausführlich schildernden Teil 2,1-10 keine Begründung sichtbar. Erst in V. 14 erscheint der Hinweis, dass die Propheten die Schuld (עון) nicht aufgedeckt haben. Man wird sich fragen müssen, ob dieser Gedanke, der das zuvor und noch intensiver danach geschilderte Elend erklärt, nicht letztlich im Zuge des Versuchs, das Leiden theologisch zu begreifen, zur ursprünglichen Klage hinzugetreten ist.¹¹⁴ Und zugleich ist festzustellen, dass im Ganzen das Gedicht in V. 22 darin endet, dass JHWH am Tag des

¹¹¹ In dieser Erzählung fällt das Stichwort des Zornes allerdings nicht.

¹¹² Vgl. dazu auch F. Stolz, *Das erste und das zweite Buch Samuel*, S. 300ff.

¹¹³ Vgl. zu Klgl 2 ausführlich M. Emmendorffer, *Der ferne Gott*, S. 39ff.

¹¹⁴ Mit U. Berges, *Klagelieder*, HThK.AT, Freiburg i.B. 2002, S. 132f wird man allerdings den vorliegenden Text als einheitlich betrachten dürfen und ihn poetisch geschulten Kreisen zuweisen. Die Frage stellt sich eher, welchen Weg die Klagen und Gedanken vor der Abfassung des Gedichtes genommen haben.

Zornes als Feind erlebt wird. Die Annahme des Gerichts ist demnach in Klgl 2 noch nicht vollständig erfolgt.¹¹⁵

Ebenfalls mit der Schuld der Priester und Propheten wird dann in Klgl 4,13 der nach V. 11 über Zion ausgeschüttete Grimm (חמה) und Zorn (אף חרון) begründet. Mit O. Keel ist aber auch davon auszugehen, dass damit die Schuld an der Katastrophe nicht von JHWH weggenommen wird.¹¹⁶

Dass der erfahrene Zorn in seiner Berechtigung durchaus auch als problematisch erlebt wurde, zeigt sich schliesslich auch in Klgl 5, wo in V. 7 die Schuld der Väter benannt wird, zugleich aber auch betont wird, dass nun die nachfolgenden Generationen deren Schuld (und ihre Folgen) zu tragen haben.¹¹⁷ Dementsprechend endet Kapitel 5 denn auch mit der Frage, ob Gott sein Volk gänzlich verworfen habe und ihm gar sehr zürne (קצף).

In Klgl 3 wird dagegen zwar V. 1 festgestellt, dass der Beter das Elend durch die Rute des Grimms (עברה) erfahren hat, in V. 42f aber festgehalten, dass durch die frühere Widerspenstigkeit und Abtrünnigkeit Gott sich in Zorn (אף) gehüllt hat. Am Ende des Gedichts wird in V. 66 schliesslich die Zuversicht ausgedrückt, dass JHWH die Gegner mit seinem Zorn (אף) verfolgen und vertilgen wird. Wenn es zutrifft, dass das Gedicht Klgl 3 das jüngste der Klagelieder ist,¹¹⁸ so spiegelt sich darin auch der Weg der theologischen Reflexion über die Gründe des erfahrenen Gerichts¹¹⁹ und die aufkeimende Hoffnung.

O. Keel formuliert zu den Klageliedern, dass der erfahrene Zorn Gottes nur teilweise durch eigene Vergehen gerechtfertigt werde. Es gehe den Sprechern der Klage- und Bittgottesdienste nicht um Schuldbekenntnisse, sondern um das Ende des Elends.¹²⁰

So ist festzustellen, dass die Klage über einen als unbegründet erfahrenen Zorn ausserhalb der Psalmen nicht weiter verbreitet ist. In den Psalmen formal entsprechenden Klageliedern spiegelt sich aber das Ringen

¹¹⁵ Mit M. Emmendorffer, a.a.O. S. 43, wird man wohl Klgl 2 als ältesten und ersten literarischen Versuch betrachten können, die Katastrophe zu bewältigen und in theologische Kategorien einzuordnen.

¹¹⁶ Vgl. O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Göttingen 2007, S. 796, der in Klgl 4 die Diskussion um die Schuldfrage abgebildet sieht.

¹¹⁷ Zur Interpretation dieser Aussage vgl. U. Berges, a.a.O. S. 285f, der festhält, dass sich die Söhne nicht von der Schuld der Väter distanzieren, aber im Gegensatz zu diesen die Schuld in ihrer Gegenwart immer noch zu tragen haben.

¹¹⁸ Vgl. U. Berges, a.a.O. S. 185f.

¹¹⁹ Vgl. zu Klgl 3 auch R. Brandscheit, *Gotteszorn und Menschenleid, die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3*, TThS 41, Trier 1983.

¹²⁰ A.a.o. S. 798.

um das Verständnis des hautnah erfahrenen Zornes, noch bevor in späteren Volksklagen des Psalters dieser Zorn theologisch reflektiert wird.

2.5. Die Problematisierung des Zorns im Hiobbuch

Auch im Hiobbuch wird der Zorn Gottes angesprochen, allerdings nicht in eindeutiger Weise. Die Belege werden darum hier gesondert erwähnt, auch aus der Feststellung heraus, dass sich im Hiobbuch eine gewisse Problematisierung des Zornes beziehungsweise seines Verständnisses abbildet.

Ein erster Beleg findet sich Hi 4,9. In der ersten Rede des Eliphaz Hi 4,1ff wird V. 7 gefragt, wer denn je unschuldig ins Verderben geriet und wo Gerechte vernichtet wurden. Dieser rhetorischen Frage stellt Eliphaz V. 8f die – letztlich aus dem Sprüchebuch ja bekannte weisheitliche – These gegenüber, dass jene, die Unrecht säen, auch Verderben ernten und vom Hauch seines Zornes (רוח אפר) verenden. Dieser Zorn steht so im Zusammenhang von Tun und Ergehen und wird durch das Unrecht hervorgerufen.

In der Antwort auf die Rede des Bildad ist in Hi 9,4ff dann eine Art hymnischer Lobpreis Gottes eingefügt, in dem der Zorn zweimal erwähnt wird. 9,5 wird gesagt, dass Gott in seinem Zorn (אף) Berge umkehrte, und V. 13 wird davon gesprochen, dass Gott seinem Zorn (אף) keinen Einhalt gebietet, die Helfer Rahabs sich darum unter dem Zorn ducken müssen. Mit der Nennung Rahabs ist letztlich dieser Zorn in den Kampf gegen die Chaosmächte eingeordnet. Dem Gott, der gegen die Chaosmächte unablässig kämpft, kann darum kein Mensch widerstehen (V. 14ff). Allerdings beteuert Hiob im folgenden seine Unschuld (9,21) und klagt sein Leid. In dieser Klage wird dann 10,17 ausgesprochen, dass Gott seinen Unmut (כעש) gegen Hiob immer grösser werden lässt. Das Leid Hiobs wird damit auch als Zorn Gottes gedeutet.

In 12,6 hält Hiob dann fest, dass jene sicher leben, die Gott erzürnen (רגז Hi.). Damit wird der Widerspruch zwischen den zuvor 11,1ff von Zophar behaupteten Prinzipien und der tatsächlich beobachteten Wirklichkeit auch in Bezug auf den Zorn ausgedrückt. Trotz des Reizens erfolgt keine Reaktion.

In der Fortsetzung der Klage spricht Hiob 14,13 dann davon, dass Gott ihn doch im Totenreich verstecken solle, bis sein Zorn (אף) sich gewendet habe. Offenbar kann er nur in der Scheol, dem Ort der Beziehungslosigkeit zu Gott, Schutz vor dem Zorn finden.

In 16,9 wird dann weiter geklagt, dass der Zorn (אף) Hiob zerreisst, durch den Zorn ist Gott zum Feind geworden. Und nach dem vorangehenden V. 8 wird das als Zorngeschehen zu interpretierende Elend zum Zeugen

wider Hiob, offenbar weil die Rede vom Zorn auch die Frage der Schuld impliziert.¹²¹

Auch in der Antwort auf die zweite Rede des Bildad charakterisiert Hiob 19,11 seine Situation als Zeit des entbrannten Zornes (אף), Gott ist ihm zum Feind geworden.

Dagegen wird in der zweiten Rede des Zophar Hi 20,1ff die alte Gesetzmässigkeit vertreten, dass das Glück des Gottlosen nur von kurzer Dauer sei (V. 5) und Gott die Glut seines Zornes (חרון אף) auf ihn loslasse (V. 23) und am Tag des Zornes (אף יום V. 28) sein Reichtum hinweggefegt werde.

In der erneuten Gegenrede Hi 21,1ff wird dann aber V. 17 gefragt, wie oft es denn wirklich vorkomme, dass der Gottlose vom Zorn (אף) getroffen wird. V. 20 steht die Forderung dagegen, dass der Zorn (חמה) doch eigentlich die Schuldigen treffen müsste, und V. 30 wird mit Hinweis auf die Erfahrungen der Reisenden (V. 29) gesagt, dass in Wirklichkeit doch die Bösen verschont und am Zornestag (יום עברה) gerettet werden.

In der dritten Elihurede wird Hiob dann seine Ungeduld vorgeworfen. Nur weil der Zorn Gottes noch nicht gewirkt habe (אף 35,15), mache Hiob leere und einsichtslose Worte. Elihu bestreitet damit den aktuell sichtbaren Widerspruch zwischen der Gegenwart und dem von den Freunden behaupteten Prinzip nicht, verweist aber auf den Faktor der Zeit: Hiob müsse Geduld haben.

In der Gottesrede Hi 40,8ff wird Hiob dann der Unterschied von Gott und Mensch vorgehalten: Er solle doch wie Gott seine Zornesausbrüche (עברות אף V. 11) sich ergiessen lassen und die Frevler strafen. Die augenscheinliche Unmöglichkeit der Menschen einschliesslich Hiobs, die Welt in dieser Weise zu lenken, wird damit zum Argument gegen Hiobs Klagen. Der Zorn erscheint so als ein Aspekt der Göttlichkeit.

In Hi 42,7 wird dann als Anfang der das Buch abschliessenden Rahmen-erzählung berichtet, dass Gott zu Hiobs Freunden sagt, sie hätten nicht recht über ihn geredet und darum sei sein Zorn über sie entbrannt (חרה אף). Mit der Anordnung eines Opfers und Hiobs Fürbitte kann dieser Zorn offenbar gewendet werden (V. 8ff).

Zusammenfassend kann man festhalten, dass im Hiobbuch – letztlich als Teil des ganzen Hiobproblems – auch die Überzeugung, dass Gottes Zorn die Sünder strafe, verhandelt und problematisiert wird. Ein alternatives Konzept wird damit aber noch nicht entfaltet.

¹²¹ Vgl. F. Hesse, *Hiob*, ZBK. AT 14, Zürich 1978, S. 115.

2.6. *Ein Fazit*

Nach diesem Durchgang durch das Alte Testament kann festgestellt werden, dass grundsätzlich die im Psalter zu beobachtenden Typen der Rede vom Zorn Gottes auch in weiteren alttestamentlichen Texten zu beobachten sind. Zusätzlich ist auf den Typ der Verletzung des Heiligen hinzuweisen. Aus diesem Gesamtbild können nun die weiteren Schlüsse gezogen werden.

Zunächst ist auf der sprachlichen Ebene festzuhalten, dass die verschiedenen Vokabeln für den Zorn oft parallel und ohne deutlich erkennbaren inhaltlichen Unterschied verwendet werden. Die Frage, ob dabei bestimmte Formulierungen auch bestimmten Verfassern oder Redaktionsschichten zugewiesen werden könnten, konnte hier nicht geklärt werden.¹²²

Grundsätzlich gemeinsam ist all diesen Stellen, dass der Zorn eine Aktion Gottes bezeichnet und deren Wirkung eine vernichtende ist: In den politischen und militärischen Katastrophen von 722v. beziehungsweise 587v. wird der Zorn ebenso gesehen wie im Unglück eines einzelnen. Der Zorn führt so in die Sphäre des Todes. Dies trifft denjenigen, der aus Versehen die heilige Lade berührt (2Sam 6,6f) ebenso wie den einzelnen Psalmbeter, der sich durch den Zorn in Todesnähe wiederfindet (vgl. Ps 88) und auch das ganze Volk, das bei der Zerstörung Samarias beziehungsweise Jerusalems einen hohen Blutzoll zu bezahlen hat, seine politische Selbständigkeit und zu einem ansehnlichen Teil auch seine Heimat verliert. In Anbetracht dieser ungeheuren Katastrophe darf es wohl nicht erstaunen, dass die meisten Belege der Rede vom Zorn sich auf ebendiese und das nachfolgende Exil beziehen. Beides wird so als Wirkung des durch die Schuld des Volkes und seiner Könige und Beamten begründeten Zornes gedeutet.

Umgekehrt kann diese vernichtende Wirkung des Zornes auch der Anfang des Heils oder der Rettung sein, sei es, wenn JHWH wie im Mirjamlied die Fluten anherrscht (Ex 15,8) oder sich generell gegen die Feinde wendet.

Auffällig ist zudem, dass in vielen Fällen mit der Erwähnung des Zornes auch Ausdrucksweisen einhergehen, die in die Sphäre des Gerichtes gehören: Gründe des Zornes sind Sünden und Vergehen verschiedenster Art, der Zorn wird als strafend benannt und an einigen Stellen wird auch explizit gesagt, dass im Zorn sich Gericht ereignet,¹²³ sei es über Israel oder über

¹²² Diese Möglichkeit könnte sich für צַדִּיק Hi. nahelegen, da diese Ausdrucksweise vor allem im Bereich des DtrG verwendet wird und sie zudem in Prophetenbüchern wie Jer und Ez erscheint, wo dtr Redaktionen vermutet werden könnten. Die Frage muss hier aber offen bleiben.

¹²³ Vgl. z.B. die grösseren Textzusammenhänge Jes 13; 59,17f; 66; Jer 2; 25; Ez 5; 7; 20 und das Zefanjabuch.

seine Feinde. Der endzeitliche Zornestag JHWHs erscheint denn auch als ein eigentliches Weltgericht.

Dass der Zorn durchaus zum Wesen des Richters zu zählen ist, lässt sich auch am Beispiel Davids belegen: Von Nathan als königlicher Richter in der Sache des Lämmleins angesprochen, entbrennt 2Sam 12,5 sein Zorn (וַיִּחַר-אַף דָּוִד) über den Schuldigen. Man wird demnach den Zorn mit der Gerechtigkeit Gottes verbinden müssen: Als gerechter Richter reagiert Gott auf Unrecht mit Zorn.

Gegenbegriffe zum Zorn sind allerdings immer wieder das Erbarmen und die Güte bzw. Gnade Gottes. Durch das Erbarmen wird der Zorn begrenzt, wegen seiner Reue und seines Erbarmens fällt sich Gott sozusagen selber in den zornig erhobenen Arm.

Wie sich bei der Durchsicht der Stellen gezeigt hat, wird man diese Grundüberzeugung schon für die vorexilische Zeit ansetzen dürfen. Schon in der spätkönigszeitlichen Prophetie wird sowohl vorausgesetzt, dass Gott auf Unrecht zornig reagiert, als auch im Falle Hoseas die Grenze des Zornes in der Reue JHWHs gezogen.¹²⁴

Wenn zudem nach heutigen Kenntnissen¹²⁵ anzunehmen ist, dass JHWH im Laufe der Königszeit in Israel und Juda immer mehr auch die Stellung der altorientalischen Sonnengottheit einnahm, so ist es nicht weiter erstaunlich, dass ihm damit auch deren Rolle des Gottes der Gerechtigkeit zukam. Wenn so JHWH zum Gott der Gerechtigkeit wurde,¹²⁶ dann musste er auch zum Richter werden, der gegen das Unrecht zornig einschreitet.

Damit ist allerdings auch gesagt, dass der Zorn nicht einfach Willkür oder ein unkontrollierter Affekt ist, sondern eine durch die Forderung der Gerechtigkeit unverzichtbare Reaktion.

Wenn nun davon auszugehen ist, dass gerade die Gerechtigkeit ein „roter Faden“ durch das Alte Testament ist¹²⁷, dann ist die Rede vom Zorn des gerechten Gottes für das AT unverzichtbar. Ebenso unverzichtbar ist auch die Rede von Gott als dem Richter¹²⁸, und doch ist anzufügen, dass dann auch die Barmherzigkeit ebendieses Richters ausgesprochen werden muss.

¹²⁴ J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, ATD 24,1, Göttingen 1982, S. 138ff, führt den Text Hos 11 grundsätzlich auf die mündliche Verkündigung Hoseas zurück.

¹²⁵ Vgl. z.B. O. Keel / Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole, Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg i.B. ²1993, bes. S. 199ff mit Zusammenfassung S. 317ff.

¹²⁶ Vgl. z.B. die Aussagen von Ps 94 oder 97.

¹²⁷ Vgl. etwa W. Dietrich, *Der rote Faden im Alten Testament*, EvTheol 49 (1989), S. 232-249.

¹²⁸ Vgl. dazu – aus systematisch-theologischer Sicht – auch M. Zeindler, *Gott der Richter, Zu einem unverzichtbaren Aspekt christlichen Glaubens*, Zürich 2004.

Insbesondere in der Zeit des Exils und danach hat Israel über das Verhältnis von Zorn und Gnade vertieft nachgedacht.¹²⁹ Wenn etwa am Ende des Jonabuches der ob der Abkehr Gottes von seinem Zorn erzürnte Prophet die Gnadenformel zitiert (Jon 4,2) und damit seine (versuchte) Weigerung, den Zorn zu predigen, begründet, wird augenfällig, wie sehr die Rede vom Zorn und die Rede von der Gnade aufeinander angewiesen sind: Ohne die Predigt des Jona hätten die Menschen in Ninive keinen Anlass zur Umkehr gefunden, ohne Gottes Gnade aber wäre die Umkehr vergeblich geblieben.¹³⁰

Damit wird aber eine menschliche Berechenbarkeit des Zorns letztlich ausgeschlossen, wie sie sich ja auch im Hiobbuch als problematisch erweist. Der Zorn ist ein Aspekt Gottes als des Richters, er kann aber nicht eingefordert oder verrechnet werden. Insofern ist er auch als Aspekt der Heiligkeit Gottes anzusprechen.

¹²⁹ Dies wird etwa an den Belegen der Gnadenformel sichtbar, vgl. dazu z.B. M. Franz, *Der barmherzige Gott*, und R. Scoralick, *Gottes Güte und Gottes Zorn*.

¹³⁰ Vgl. zum Ganzen auch J. Jeremias, *Reue Gottes*, S. 98ff.147f.

IV ERGEBNIS

Nachdem nun die weiteren Belege der Rede vom Zorn Gottes im Alten Testament ausserhalb der eingehend besprochenen Psalmen abgesprochen worden sind, lassen sich verschiedene Ergebnisse festhalten. Zunächst wurde festgestellt, dass in den meisten Schriften des AT vom Zorn mehr oder weniger häufig gesprochen wird, allerdings nicht immer in derselben Weise. Am Beispiel der Psalmen haben sich drei verschiedene Redeweisen vom Zorn gezeigt, eine vierte – der Zorn bei Verletzung des Heiligen – hat sich an wenigen weiteren Stellen gezeigt. Die drei Redeweisen vom Zorn gegen die Feinde, vom Zorn als Strafe für begangene Sünde und vom unverständlichen Zorn haben sich in unterschiedlicher Häufigkeit im übrigen AT bestätigt.

Die Redeweise vom Zorn gegen die Feinde hat sich verschiedentlich finden lassen – in Psalmen wie Ps 7 ebenso wie in verschiedenen Prophetenworten. Dabei fällt auf, dass diese Reden oft starke Bezüge zur Theophanie haben, sei es wenn wie in Ps 18 JHWH die Chaosmächte anherrscht, sei es wenn wie in Jes 30 das Auftreten JHWHs die Erde erschüttert und Feuer und Sturm auf die Feinde treffen. Möglicherweise lässt sich hinter dieser Vorstellung von JHWHs Eingreifen beziehungsweise sichtbar Werden in dieser Welt eine relativ alte Gottesvorstellung erahnen: Bei der Untersuchung der Theophanieschilderung von Ps 18 begegneten beispielsweise kanaänische Ausdrucksweisen, was doch auf ein relativ hohes Alter dieser Vorstellung hinweist. Das Erscheinen Gottes, seine Theophanie, markiert sein Eingreifen in dieser Welt, indem sein Zorn die Feinde trifft und die Bedrängten damit gerettet werden. Ebenfalls als relativ alt hat sich Psalm 7 erwiesen, der das Eingreifen Gottes gegen die Feinde als des zornigen Richters einfordert. Es ist anzunehmen, dass sich in diesem Punkt – wohl für Israel schon in der Königszeit – verschiedene Gottesvorstellungen trafen: Gott als der Garant von Gerechtigkeit, Gott als derjenige, der gegen die Chaosmächte ankämpft und den Fortbestand der Welt garantiert, und Gott als derjenige auch, dessen Theophanie von Erdbeben, Feuer und Sturm begleitet wird (vgl. dazu auch 1Kön 19!) und zu dessen Göttlichkeit und Heiligkeit auch der Aspekt des Zornes gehört. Wenn dieser Gott nun als zorniger Richter wegen der Verfehlungen und Sünden der Feinde sich gegen diese wendet, gehört zu diesem Gottesbild zwingend auch die Möglichkeit hinzu, dass er auch auf Verfehlungen und Sünden seiner Verehrer und seines Volkes mit strafendem Zorn reagiert. Diese Einsicht ist in Psalm 38, wohl auch schon vorexilisch, für einen Einzelnen formuliert, und in ana-

logem Sinne klagen auch vorexilische Propheten bereits das Unrecht der Herrschenden an und künden den Zorn JHWHs an¹.

Es darf darum nicht erstaunen, dass die Rede vom Zorn als Reaktion auf menschliche Sünde im Alten Testament eindeutig am häufigsten belegt ist. Diese Sichtweise entspricht durchaus der in den altorientalischen Kulturen geläufigen Vorstellung, dass Gottheiten auf Unrecht mit Zorn reagieren. So findet sich dieser Typ im AT für den Lebensbereich des individuellen Verhaltens in den Psalmen² ebenso wie in der Weisheit³ und an einzelnen Stellen in den erzählenden Schriften⁴.

Die grosse Mehrzahl der diese Redeweise bezeugenden Stellen bezieht sich aber auf das Schicksal Israels, insofern das Fehlverhalten der Israeliten in ethischer oder religiöser Hinsicht zum Anlass des Zornes JHWHs über das ganze Volk wird. Eine besondere Häufung von Stellen, die in dieser Weise vom Zorn sprechen, findet sich im deuteronomistischen Geschichtswerk, bei Jeremia und Ezechiel, aber auch in jenen Psalmen, die sich mit der Geschichte auseinandersetzen.⁵ Gerade in diesen Texten ist zudem die Verfehlung Israels vielfach auf die Frage der Alleinverehrung JHWHs zugespitzt. Die vielfältigen Anklagen eines Jeremia oder eines Ezechiel zeigen deutlich, dass bis zum Exil – auch trotz der josianischen Reform – verschiedenste andere Kulte in Juda und Jerusalem üblich waren. In der Zeit des Exils und danach haben sich in Israel offensichtlich jene Stimmen durchgesetzt, die diese Kulte als Fremdgötterei betrachteten und im Geschehen und in der Katastrophe des Exils den Zorn JHWHs wirken sahen. So hat Israel seine Geschichte als Geschichte des eigenen Versagens und des darauf folgenden Zornes seines Gottes deuten gelernt.

Der theologische Gewinn dieser Geschichtsdeutung liegt gewiss darin, dass Israel auf die drängende Frage nach dem Warum des augenscheinlichen Zornes⁶ eine Antwort erhalten hat: Nicht irgendwelche Götterkämpfe, auch keine Willkür haben das Leiden Israels bestimmt, sondern JHWH als sein eigener Gott. Bestimmte dieser mit seinem richterlichen Zorn das Schicksal Israels, so durfte man zugleich auch wieder auf sein Erbarmen als die andere wesentliche Eigenschaft eines Richters⁷ hoffen. Die Deutung des Exils als Zornesgeschehen dürfte damit auch die Türe zu neuer Hoffnung aufgestossen haben.

¹ Vgl. etwa Jes 5 oder 9.

² Vgl. Ps 38.

³ Vgl. Prov 11,4.23; 24,18.

⁴ Vgl. das Schicksal Mirjams Num 12 oder Achans Jos 7.

⁵ Vgl. Ps 78.79.85.95.106.

⁶ Vgl. etwa Ps 74 oder Klgl 2.

⁷ Vgl. zum Erbarmen B. Janowski, *JHWH der Richter*.

Offensichtlich hat mit dem Exil auch ein vertieftes Nachdenken über das Verhältnis von Zorn und Gnade eingesetzt. Es ist gewiss kein Zufall, dass gerade in der Psalterkomposition ein Weg von der Klage zum Lob und letztlich auch vom Zorn zur Gnade sichtbar wird. Wenn spätere Redaktionen in Ps 30 die Gnadenformel einsetzen oder auf den Klagepsalm 102 den die Barmherzigkeit Gottes lobenden Psalm 103 folgen lassen, geben sie Barmherzigkeit und Gnade JHWHs das grössere Gewicht als seinem Zorn – allerdings ohne diesen in seiner Berechtigung zu bestreiten. Letztlich derselbe Vorgang bildet sich auch im Michabuch ab, wenn am Ende Mi 7,18 gesagt wird⁸: *Wer ist ein Gott wie du, der Schuld vergibt und an Verfehlungen vorübergeht für den Rest seines Eigentums? Er hält nicht für immer an seinem Zorn fest, denn Wohlgefallen an Güte hat er.*

Wenn so das Verhältnis zwischen begründetem Zorn JHWHs über Israel und seiner Barmherzigkeit und Gnade bestimmt werden konnte, blieb allerdings eine andere Frage weiterhin offen: Wie kann Leiden verstanden werden, dessen Begründung oder Sinn nicht sichtbar oder verstehbar ist? Gerade Psalmen wie Ps 6 oder 88 beklagen solches und stellen die Frage nach dem „wie lange?“

Damit kommt der dritte Typus der Rede vom Zorn in den Blick. Offensichtlich gehört dieser Typus des unverstandenen Zornes nicht nur einer Epoche an, sondern war vom relativ alten Ps 6 bis hin zu Ps 88 oder zu den Fragen eines Hiobbuches präsent. Festzustellen ist, dass die Texte keine Antwort geben. Schlägt zwar ein Psalm 6 ab V. 9 in die „Erhörungsgewissheit“ um, so bleibt ein Psalm 88 bis zuletzt bei der erlebten und beklagten Finsternis und hält diese aus. Ebenso löst das Hiobbuch das aufgeworfene Problem nicht auf, sondern verweist auf die Souveränität Gottes.⁹ Auch die Rede vom Zorn Gottes kann diese Problematik nicht auflösen. Indem aber auch die Wirklichkeit des Leidens als Wirklichkeit Gottes benannt und ausgehalten wird, hält der Gedanke des göttlichen Zornes die Tür zur Heilswirklichkeit desselben Gottes immerhin einen minimalen Spalt weit offen: Wer sich selbst im Leiden in Gottes Hand sieht, kann diesem Gott sein Leid auch klagen und vielleicht doch noch auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen.

Die Rede vom Zorn Gottes im Alten Testament ist also in sich vielschichtig und zeigt verschiedene Aspekte der Glaubenserfahrung Israels. Sie ist für die Gottesrede des Alten Testaments überhaupt insofern unverzichtbar, als sie auch die Schattenseiten und das Leiden in der Geschichte

⁸ Der Vers dürfte der nachexilischen Bearbeitung bzw. Fortschreibung des Michabuches zuzuweisen sein, vgl. R. Kessler, *Micha*, HThKAT, z. St.

⁹ Vgl. dazu K. Schmid, *Das Hiobproblem und der Hiobprolog*, in: M. Oeming / K. Schmid (Hrsg.), *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid*, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001, 9-34.

Israels einerseits und in persönlicher individueller Lebenserfahrung andererseits mit Gottes Handeln in Beziehung setzt. Sie ist damit auch Teil der Rede von einem lebendigen und gerechten Gott, der mit seinem Volk und seinen Geschöpfen eine Beziehung sucht.

Insofern steht die Rede vom Zorn Gottes nicht einfach im Gegensatz zur Liebe Gottes. Vielmehr ist der Zorn Gottes als Teil der Weltzuwendung Gottes ernst zu nehmen: Wenn Gott sich der Welt in Liebe zuwendet, dann tut er dies in seiner Gerechtigkeit, in seinem Zorn und in seiner Gnade.

Abschliessend kann so festgehalten werden, dass das in den Psalmen gewonnene Bild sich auch weitgehend in ein Gesamtbild der Rede vom Zorn im Alten Testament und im Alten Orient einfügen lässt. Dies gilt besonders auch für die bereits im Psalter sichtbar gewordene Chronologie in dem Sinne, dass der Gedanke der zornigen Reaktion JHWHs auf Unrecht – auch auf Unrecht seines eigenen Volkes – beispielsweise in der Prophetie eines Hosea oder Jeremia bereits vorexilisch belegt werden kann und dieser Gedanke zur theologischen Bewältigung des Exils verwendet wurde. Die spätere Zeit hat diese Gedankengänge dann in ein grösseres Geschichtsbild eingefügt und zugleich das Verhältnis von Zorn und Gnade beziehungsweise Barmherzigkeit genauer zu bestimmen versucht.

Allerdings hat sich beim Durchgang durch das Alte Testament, ebenso wie durch das altorientalische Material, auch gezeigt, dass verschiedene Fragen und Aspekte einer vertieften Bearbeitung harren. Insbesondere wäre zu klären, ob sich im Sprachgebrauch Korrelationen zu bestimmten Redaktionsschichten ergeben, und auch, ob sich überhaupt die Rede vom Zorn in den Geschichtswerken und den Prophetenbüchern bestimmten Redaktionen zuweisen lassen. Dies würde eine Verfeinerung und weitere Differenzierung des hier gezeichneten Bildes erlauben. Ebenso konnte hier das altorientalische Material nicht aufgearbeitet werden. Eine vertiefte Studie der altorientalischen Vorstellungen vom Zorn der Gottheit könnte weiteren Aufschluss über die religionsgeschichtlichen Hintergründe der alttestamentlichen Vorstellungen und Entwicklungen bieten.

Nachwort: Gedanken zu einer Hermeneutik des Zorns

Die Rede vom Zorn Gottes ist den meisten Menschen heute befremdlich geworden. Und zugleich steckt vielen auch noch die Angst vor einem Gott in den Knochen, der als Erziehungshilfe, die alles sieht und bestraft, die Kinderzimmer überwachte und bei manchen zur Gottesvergiftung¹⁰ führte. Wie soll man nun also heute von einem zornigen Gott reden, ja sogar Texte über den Zorn Gottes in der Predigt auslegen?

Wahrscheinlich beantworten heute die meisten Pfarrerinnen und Pfarrer diese Frage so, dass sie gar nicht darüber predigen. Und doch wurde oben festgestellt, dass die Rede vom Zorn ein unverzichtbarer Aspekt der alttestamentlichen Gottesvorstellung ist.

Das Problem wird vermutlich dadurch noch verschärft, dass heute wohl die meisten Menschen in ihrem Denken – nicht unbedingt aber in ihrem Fühlen und Glauben – von einem (populär-)philosophischen Gottesbild bestimmt sind, das Gott als eine absolute – damit aber auch im Wortsinn von der Welt losgelöste – Macht zeichnet. Dieser Gott ist damit auch allen Affekten und allem Pathos entzogen, er ist im Wortsinn a-pathisch.

Mit solchen Gottesvorstellungen verträgt sich die Rede von einem zornigen Gott zwangsläufig nicht. Will man also heute vom zornigen Gott reden, muss letztlich das alttestamentliche Gottesbild von einem lebendigen, mit der Welt in direkter Beziehung stehenden Gott zur Sprache gebracht werden.

Nach der biblischen Überzeugung setzt sich dieser Gott der Welt aus – er kann darum zum Zorn gereizt werden –, er setzt sich aber auch für diese Welt ein. Als Gott der Gerechtigkeit reagiert er auf Unrecht, ist er aber auch gnädig und barmherzig. Letztlich bewegt sich die alttestamentliche Gottesrede in diesem Spannungsfeld, und so wird man auch heute dieses Spannungsfeld aufzeigen und offen halten müssen.

Eine Gottesrede, die allein die Barmherzigkeit und die Güte Gottes ausspricht, kann Gefahr laufen, ihn im Zeichen einer „billigen Gnade“ zum harmlosen Kuschelteddy zu depotenzieren und zugleich all jene Menschen schmerzlich zu verletzen, die in ihrer Gegenwart die Güte Gottes nicht erfahren.

Eine Gottesrede aber, die allein den Zorn Gottes verkündet, läuft Gefahr, Gott zum unbarmherzigen Rächer zu stilisieren und sich selbst gleichzeitig in die Position des Richters zu erhöhen. Zudem geht dabei vergessen, dass Israel vom Zorn Gottes nicht aus der Position der Grösse und Stärke heraus über andere gesprochen hat, sondern überwiegend in der dunklen Stunde

¹⁰ Vgl. T. Moser, *Gottesvergiftung*, Erstauflage 1980.

eigenen Leidens mit der Rede vom Zorn Gottes eigene Schuld benannt und gedeutet hat.

Beides – die Verharmlosung wie die alleinige Zornesdrohung – ist darum unbiblisch, und es ist angezeigt, beide Extreme zu meiden. Damit ist aber auch gesagt, dass es keine einfachen Lösungen für die Rede vom Zorn Gottes gibt. Es wird vielmehr die Aufgabe der Theologie in Wissenschaft und Kirche sein, den Menschen der heutigen Zeit die Gotteserfahrungen des Alten Testaments auch in diesem Punkt sorgfältig zu erschliessen: Welche Lebenserfahrungen stehen hinter den Texten des Alten Testaments, in welchen Situationen haben Menschen im Alten Israel vom Zorn ihres Gottes gesprochen?¹¹

Und so wird die Theologie auch weiter zu fragen haben, in welchen Lebenssituationen heutiger Menschen die Finsternis des Zorns, aber auch die Schuld erfahren werden, und versuchen, diese sorgfältig zur Sprache zu bringen. Dabei kann es übrigens genauso unbarmherzig sein, einem leidenden Menschen wider allen Augenschein einfach die Gnade Gottes vorzuhalten, wie in Momenten der Lebensfreude und Lebensfülle mit dem Zorn über die Ungerechtigkeiten dieser Welt zu drohen.

Dennoch aber erinnert die Rede vom Zorn Gottes über das Unrecht in der Welt daran, dass Gott sich mit der Welt, so wie sie jetzt ist, nicht einfach zufrieden gibt.¹² So fordert letztlich schon die alttestamentliche Rede vom Zorn eine Veränderung der Welt ein, die sich an der Gerechtigkeit orientiert. Darin kann auch heute, trotz aller Unbegreiflichkeit des Zorns, eine Hoffnung liegen, die es auszusprechen lohnt.

Ebenso eine Hoffnung – wenn vielleicht auch nur ein kleiner Schimmer – kann es sein, in unbegreiflichen Leidenssituationen dieses Leiden Gott in der Form der Klage vorzulegen und dieses Leiden im Horizont der umfassenden Wirklichkeit Gottes auszuhalten. Gerade in diesem Punkt sind die alttestamentlichen Klagen unverzichtbares Beispiel.¹³

¹¹ Zuzugestehen ist allerdings, dass dieser Versuch oft auch an Grenzen stösst. Meinte die ältere Psalmenforschung noch, die Ursprungssituationen vieler Einzeltexte konkret bestimmen zu können, so hat die neuere Forschung gezeigt, dass wohl die meisten Psalmen für den kollektiven, vom einzelnen individuellen Erleben losgelösten, Gebrauch bearbeitet wurden. Gerade so stehen sie dann einer Vielzahl von Menschen als Klagen und Bitten zur Verfügung, mit denen sie ihr eigenes konkretes Erleben identifizieren können. Der Exeget aber wird kaum mehr über Vermutungen hinausgehen können.

¹² Vgl. dazu auch E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg i.B. 1998, S. 143: „Die irritierende und provozierende Rede vom »Gott der Ahndungen« und vom »Zorn Gottes« sagt zuallererst etwas über den gewalttätigen und verderbten Zustand der Gesellschaft und der Welt – und darüber, daß dieser Zustand weder gottgegeben ist noch als gottgegeben legitimiert oder toleriert werden darf.“

¹³ Vgl. dazu auch – am Beispiel der Feindpsalmen – E. Zenger, a.a.O. S. 148ff. 165ff. Das dort Gesagte gilt *mutatis mutandis* auch für die Rede vom Zorn Gottes.

ANHANG: TEXTÜBERSETZUNGEN

Im Anhang werden die im Kapitel II besprochenen Psalmtexte in eigener Übersetzung mit textkritischen Anmerkungen wiedergegeben, wobei teilweise nicht die gesamten Psalmen übersetzt werden, sondern nur jene Ausschnitte, die für das Verständnis des Zornes JHWHs nötig sind.

1. Psalm 2: Gottes Zorn gegen die Widersacher seines Königs

- (1) Warum toben Völker
und sinnend Nationen vergebens,
- (2) erheben sich Könige der Erde und tun sich Fürsten zusammen
gegen JHWH und seinen Gesalbten?
- (3) „Lasst uns ihre Bande zerreißen,
von uns werfen ihre Stricke!“
- (4) Der im Himmel thronet, lacht,
JHWH¹ spottet über sie.
- (5) Der einst sprach zu ihnen im Zorn (אף)
und sie mit der Glut seines Grimms (חרון) erschreckte:
- (6) „Ich selbst habe meinen König eingesetzt auf Zion,
meinem heiligen Berg“ -
- (7) „Künden will ich die Setzung JHWHs:
Er spricht zu mir: »Mein Sohn bist Du,
ich habe Dich heute gezeugt!
- (8) Erbittet von mir, dann will ich dir Völker zu Deinem Erbe geben,
zu Deinem Besitz die Enden der Erde.
- (9) Du kannst sie mit eisernem Szepter zerschlagen,
wie Töpfergeschirr sie zerschmeissen.«
- (10) Und nun, ihr Könige, seid einsichtig,
lasst Euch warnen ihr Gebieter der Erde!
- (11) Dienet JHWH in Furcht,
und mit Zittern küsst seine Füße,²

¹ BHS schreibt אדני, während einige masoretische Handschriften יהוה bieten. Welche Variante die ursprüngliche ist, ist schwer zu entscheiden – für beides gibt es gute Argumente. Ich entscheide mich für die Mehrzahl der Handschriften, davon ausgehend, dass dem späteren Brauch gemäss ursprüngliches יהוה als אדני gelesen und gesprochen sowie bei Gelegenheit wohl auch verschrieben wurde.

² Der MT (wörtlich: „und jauchzet mit Zittern“) ist schwierig, vgl. H.-J. Kraus, Komm z.St. S. 144. Die Übersetzung folgt seiner (seit A. Bertholet, ZAW 28 (1908), S. 58f. gebräuchlichen) Konjektur (das heisst Umstellung von נשקו ברעדה נשקו־בר zu נשקו ברעדה וגילו נשקו־בר).

- (12) damit er nicht zürnt (אָנר) und euer Weg nicht in den Abgrund führt.
Denn wenig nur, und sein Zorn (אָר) entbrennt.
Glücklich, alle die auf ihn vertrauen.

2. Psalm 6: Krankheit als Erfahrung des Zornes

- (1) Für den Chormeister: Mit Saitenspiel auf der achten.
Ein Psalm Davids.
- (2) JHWH, strafe mich nicht mit deinem Zorn (אָר),
züchtige mich nicht mit deinem Grimm (חֶמֶד),
- (3) Sei mir gnädig, JHWH, denn ich bin hinfällig!³
Heile mich, JHWH, denn meine Glieder sind zerfallen⁴.
- (4) Meine Seele ist tief erschrocken
– und du, JHWH, wie lange noch?
- (5) Kehre wieder, JHWH, errette mein Leben (נַפְשִׁי),
Hilf mir um deiner Gnade (חַסֶּד) willen!
- (6) Denn im Tode gedenkt man deiner nicht,
wer preist dich in der Scheol?
- (7) Ich habe mich mit Seufzen abgemüht,
Ich schwemmte die ganze Nacht mein Bett,
mit Tränen weichte ich mein Lager.
- (8) Es eitert mein Auge vor Kummer,
ist trüb geworden angesichts all meiner Bedränger.
- (9) Weicht von mir, all ihr Frevler,
denn JHWH hat mein lautes Weinen gehört!
- (10) Gehört hat JHWH mein Flehen,
JHWH nimmt mein Gebet an!
- (11) Es müssen sich schämen und sollen sehr erschrecken all meine
Feinde!
Sie sollen sich wenden, sie sollen beschämt werden mit einem
Schlag!

3. Psalm 7: Gottes Zorn gegen die Feinde des Beters

- (1) Ein Klagelied Davids, das er für JHWH sang wegen der Worte
Kuschs, des Benjamins.
- (2) JHWH mein Gott, bei dir habe ich Zuflucht gesucht,
rette mich vor allen meinen Verfolgern und entreiss mich ihnen,

³ Vgl. HALAT, אָמַל II.

⁴ Der MT bietet „erschrocken“. Dieser Wortlaut könnte als Verschreiber gemäss V. 4 und 11 zu verstehen sein und legt eine Korrektur zu כָּלִי nahe, vgl. dazu H.-J. Kraus, Komm z.St. S. 183.

- (3) damit man nicht wie ein Löwe meine Kehle (נפשי) zermalmt mich wegschleppt und keiner da ist, der mich entreisst.
- (4) JHWH mein Gott, wenn ich dies getan habe, wenn Unrecht an meinen Händen klebt;
- (5) wenn ich dem etwas angetan habe, der mir mit Bösem vergilt, und den beraubt habe, der mich grundlos bedrängt,⁵
- (6) dann soll der Feind mein Leben (נפשי) verfolgen und mich einholen, er soll mein Leben zu Boden reißen und meine Ehre im Staub liegen lassen.
- (7) Steh auf, JHWH, in deinem Zorn (אף), erhebe Dich gegen die Zorneswallungen (עברות) meiner Gegner, und wach auf zu mir hin, der du Rechtsentscheid entboten hast!⁶
- (8) Die Versammlung der Völker umgebe dich, und über sie kehre⁷ zur Höhe zurück.
- (9) JHWH richtet die Völker!⁸
Schaffe mir Recht, JHWH, entsprechend meiner Gerechtigkeit, und gemäss meiner Unschuld, die an mir ist.
- (10) Ein Ende finde die Bosheit der Frevler, doch den Gerechten richte auf, der du Herzen und Nieren prüfst, gerechter Gott!
- (11) Mein Schild ist bei Gott⁹, einem Retter derer, die geraden Herzens sind.
- (12) Gott ist ein gerechter Richter und ein Gott, der an jedem Tag zürnt (אל זעם בכל־ייום).
- (13) Wahrlich, wieder schärft er sein Schwert, er hat seinen Bogen gespannt und schussbereit gemacht,
- (14) er hat sich tödliche Waffen bereitet, seine Pfeile hat er brennend gemacht.

⁵ Zur Übersetzung vgl. Ch. Macholz, *Bemerkungen zu Psalm 7,4-6*, ZAW 91 (1979), S. 127-129.

⁶ Zur Übersetzung vgl. B. Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 141f.

⁷ BHS schlägt die Korrektur von שובה zu שבה („lass dich nieder“) vor, vgl. auch H.-J. Kraus, Komm. S. 191. Doch passt das Verbum שוב gut zum in V. 7 vorangehenden קום („stehe auf – kehre zurück“), so dass keine Notwendigkeit zur Änderung des MT besteht.

⁸ V. 9aa macht den Eindruck einer späteren Ergänzung. E. Zenger / F.-L. Hossfeld, Komm. (NEB) S. 71, vermuten einen Zusammenhang mit der Bearbeitung der JHWH-König-Psalmen Ps. 96,10b.13 und 98,9.

⁹ Vgl. zur Übersetzung B. Janowski, *JHWH der Richter – ein rettender Gott. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts*, in ders., *Die rettende Gerechtigkeit, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen 1999, S. 92-124, hier S. 98f.

- (15) Siehe, er liegt in Wehen mit Frevel;
mit Unheil ging er schwanger und gebiert Lüge.
- (16) Eine Grube hat er gegraben und sie ausgehoben,
da fiel er in die Fanggrube, die er gemacht hatte.
- (17) Sein Unheil kehrt auf sein Haupt zurück,
und auf seinen Scheitel steigt seine Gewalttat herab.
- (18) Ich will JHWH loben gemäss seiner Gerechtigkeit
und besingen den Namen JHWHs des Höchsten.

4. Psalm 18: Der Zorn des Schöpfers

- (8) Es schwankte und wankte die Erde,
und die Grundfesten der Berge bebten,
sie schwankten hin und her,
denn er war zornig (זָרָה).
- (9) Rauch stieg auf aus seiner Nase (נָח),
und verzehrendes Feuer kam aus seinem Mund,
glühende Kohlen sprühten aus von ihm.
- (10) Er neigte den Himmel und stieg herab,
dunkle Wolken zu seinen Füßen.
- (11) Er fuhr auf dem Cherub und flog,
er schwebte auf den Flügeln des Sturms.
- (12) Er machte Finsternis zu seiner Hülle,
um sich herum
als seine Laubhütte, Wasserdunkel, dichtes Gewölk.¹⁰
- (13) Aus dem Glanz seiner Wolken vor ihm,
gingen hervor Hagel und Feuerkohlen.
- (14) Donnern liess JHWH im Himmel,
und der Höchste erhob seine Stimme,
(Hagel und Feuerkohlen).¹¹
- (15) Er sandte seine Pfeile und zerstreute sie,
und der Blitze viel und jagte sie davon.
- (16) Es zeigten sich die Tiefen des Wassers¹²,
die Grundfesten der Erde wurden entblösst –
vor deinem Schelten (גְּעִרָה), JHWH,
vor dem Schnauben des Sturms deines Zornes (זָרָה).

¹⁰ Zur Übersetzung von V. 12 vgl. K. Seybold, Komm. S. 79.

¹¹ V.14c fehlt in 2Sam 22,14 wie auch in der LXX und einigen masoretischen Handschriften. Die mit 13b identischen Worte dürften wohl als wiederholender Abschreibfehler zu verstehen und darum zu streichen sein.

¹² 2Sam 22,16 hat „des Meeres“ (יָם). Gewiss sind die Meerestiefen gemeint, doch verdient MT als *lectio difficilior* den Vorrang.

5. *Psalm 21: Zorn Gottes oder Zorn des Königs als des Stellvertreters?*

Auch in Psalm 21 wird in V.10 JHWHs Zorn erwähnt. Gerade dieser Vers bietet im Zusammenhang des 21. Psalms seine Schwierigkeiten. Nebst der Frage der Übersetzung von V. 10 ist auch die Frage der literarischen Entstehung von Psalm 21 gerade hier umstritten: So will etwa der textkritische Apparat der BHS V. 10b als Glosse streichen, während die Kommentatoren verschiedene textkritische oder literarkritische Lösungen wählen.¹³ Dennoch sei hier eine Übersetzung des Psalms mit dem fraglichen Vers versucht:

- (1) Für den Chorleiter. Ein Psalm. Für David
- (2) JHWH, in Deiner Macht freut sich der König,
und in Deiner Hilfe – wie jubelt¹⁴ er sehr!
- (3) Den Wunsch seines Herzens hast Du ihm gewährt,
und das Begehren seiner Lippen hast Du nicht verweigert. Sela.
- (4) Ja, Du begegnest ihm mit Segnungen an Gutem,
Du setzt auf sein Haupt eine Krone aus Gold.
- (5) Leben hat er von Dir erbeten, Du hast es ihm gegeben –
Länge der Tage für immer und ewig.
- (6) Gross ist seine Ehre durch deine Hilfe,
Hoheit und Pracht legst Du auf ihn.
- (7) Ja, Du machst ihn zum Segen für immer,
Du erheiterst ihn in Freude mit¹⁵ deinem Angesicht.
- (8) Ja, der König vertraut auf JHWH,
und in der Gnade des Höchsten wankt er nicht!
- (9) Deine Hand finde alle deine Feinde,
deine Rechte finde¹⁶, die dich hassen,
- (10) Mache sie wie einen Feuerofen
– zur Zeit deines Angesichts, JHWH,
in seinem Zorn (זַרַּח) verschlinge er sie,
und das Feuer fresse sie auf!
- (11) Ihre Frucht vertilge von der Erde,
und ihre Nachkommenschaft aus den Menschenkindern.

¹³ Vgl. zu Psalm 21 ausführlich und mit vielfältigen Hinweisen zur Forschungsgeschichte, M. Saur, *Königspsalmen*, S. 97ff.

¹⁴ Übersetzung gemäss dem *Ketib*, vgl. dazu auch M. Saur, a.a.O. S. 97 Anm. 1.

¹⁵ Die Targume erleichtern den schwierigen Text zu זַרַּח, das זַרַּח des MT ist als *lectio difficilior* beizubehalten, vgl. auch M. Saur, a.a.O. S. 97 Anm. 2.

¹⁶ LXX, Targum und 2 Masoretische Handschriften ergänzen לכל. Dies ergibt einen schönen Parallelismus, könnte aber ebendeshalb als *lectio facillior* im Sinne der Angleichung zu betrachten sein. Darum die Übersetzung gemäss MT.

- (12) Denn sie haben Unheil gegen Dich gewandt,
sie planten eine Tücke – können es aber nicht.
- (13) Ja, Du schlägst sie in die Flucht,¹⁷
mit Deinen Bogensehnen zielst Du auf ihr Gesicht.
- (14) Erhebe Dich, JHWH, in Deiner Macht!
Wir wollen deine Grosstat besingen und bespielen!

6. Psalm 27: Die Bitte des unschuldig Angeklagten

- (7) Höre JHWH, ich rufe mit lauter Stimme,
sei mir gnädig und erhöere mich!
- (8) Zu dir hat mein Herz gesagt: Suchet mein Angesicht!
Das Angesicht JHWHs will ich suchen!
- (9) Verbirg dein Angesicht nicht vor mir!
Weise deinen Knecht nicht ab im Zorn (בַּזָּעַם),
meine Hilfe bist du geworden!
Verstosse mich nicht und verlass mich nicht,
Gott meines Heils!
- (10) Denn Vater und Mutter haben mich verlassen,
aber JHWH wird mich aufnehmen.
- (11) Lehre mich JHWH deinen Weg,
und führe mich den geraden Pfad
um meiner Verleumder willen!
- (12) Gib mich nicht Preis dem Rachen meiner Feinde,
denn falsche Zeugen haben sich gegen mich erhoben,
und man bezeugt Unrecht.
- (13) Ach, wenn ich nicht Gewissheit hätte zu schauen
die Güte JHWHs im Lande der Lebendigen!¹⁸

7. Psalm 30: Für den Geheilten währt Gottes Zorn einen Augenblick

- (2) Ich will dich erhöhen, JHWH,
denn du hast mich aus der Tiefe gezogen
und hast meine Feinde sich nicht über mich freuen lassen.
- (3) JHWH, mein Gott, ich schreie zu dir
und du hast mich geheilt.
- (4) JHWH, du hast meine Seele aus der Scheol heraufgeführt,

¹⁷ Wörtlich wäre zu übersetzen: *Ja, Du setzt sie als Rücken*. Offensichtlich ist gemeint, dass die Feinde in die Flucht geschlagen werden (dem König also den Rücken zuwenden), zugleich gemäss V. 13b aber ängstlich über die Schulter zurückblicken, so dass der König auf ihre Gesichter zielen kann, vgl. M. Saur, a.a.O. S. 105.

¹⁸ Der Text ist unsicher, zur Übersetzung von V. 13 vgl. H.-J. Kraus, Komm. S. 364.

- du hast mich lebendig gemacht
aus den zur Grube Gesunkenen¹⁹,
- (5) Singt JHWH, ihr seine Frommen,
und lobt zum Gedächtnis seiner Heiligkeit!
- (6) Denn nur einen Augenblick währt sein Zorn (זַר),
lebenslang seine Huld,
am Abend Weinen, doch gegen Morgen Jubel!²⁰
- (7) Ich aber sprach in Zeiten der Ruhe²¹:
Ich werde niemals wanken!
- (8) JHWH, entsprechend deiner Gnade hast du meiner Schönheit Kraft
verliehen²²,
als Du Dein Angesicht verborgen hast,
war ich erschreckt.
- (9) Zu Dir JHWH, rief ich,
und flehte zu meinem Gott²³.
- (10) Welchen Gewinn bringt dir mein Blut,
wenn ich in die Grube hinabsteige?
Lobt dich der Staub?
Verkündet er deine Treue?
- (11) Höre JHWH, und sei mir gnädig!
JHWH, sei mir ein Helfer!
- (12) Du hast meine Klage verwandelt zum Reigentanz für mich,
Du hast mir den Trauersack geöffnet und mich mit Freude²⁴
umgürtet.

¹⁹ Vgl. zur Übersetzung gemäss dem Ketib und der LXX vgl. H.-J. Kraus, Komm. S. 386 z.St.

²⁰ Der Apparat der BHS erwägt die Streichung von יָלִין *metri causa*. Grundsätzlich gleich verfährt auch H.-J. Kraus, Komm S. 386 z.St., und B. Janowski, *Konfliktgespräche*, bemerkt S. 268 dass יָלִין „in der Regel“ gestrichen werde. In der Tat fällt dieses einzige Verbum im ansonsten streng zweigliedrigen Vers aus dem Rahmen. Man wird – auch wenn die Regel der *lectio difficilior* darum für die Beibehaltung spräche und Konjekturen *metri causa* grundsätzlich heikel erscheinen – literarkritisch doch von einer Glosse ausgehen müssen.

²¹ Die Übersetzungen des Hapaxlegomenons שָׁלוֹ sind in Bibelausgaben und Kommentaren vielfältig. Entsprechend der Grundbedeutung von שָׁלוֹ „ruhig leben“ bleibt die Übersetzung hier bei „Ruhe“ (vgl. auch HALAT).

²² Der von BHS gebotene Text להררי ist nur schwer übersetzbar. Entsprechend dem Text der LXX legt sich die Annahme einer Buchstabenvertauschung ד/ר nahe (vgl. dazu H. Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Göttingen 1989, S. 253f mit Anm. 3; und die Erwägungen bei K. Seybold, Komm. S. 125).

²³ Verschiedene masoretische Handschriften, LXX und das Targum bieten אֱלֹהֵי, was sowohl von den Textzeugen wie der Diktion her den Vorzug verdient.

²⁴ B. Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 268 vermutet mit Bezug auf H.-P. Müller, *Formgeschichtliche und sprachliche Beobachtungen zu Psalm 30*, ZAH 12 (1999), S. 192-201, dass

- (13) Darum soll dich besingen mein Ehrenlied²⁵ und nicht mehr verstummen.
JHWH, mein Gott, ewig will ich dich preisen.

8. *Psalm 38: Krankheit als Folge von Gottes berechtigtem Zorn*

- (1) Ein Psalm Davids. Zum Gedenkopfer
- (2) JHWH, strafe mich nicht in deinem Zorn (קצף),
und züchtige mich nicht²⁶ in deinem Grimm (חמה)
- (3) denn deine Pfeile haben getroffen
und deine Hand lastet schwer auf mir.
- (4) Nichts Gesundes ist an meinem Fleisch wegen deines Grolls (זעם),
kein Heil in meinen Gebeinen wegen meiner Sünde.
- (5) Denn meine Vergehen wachsen mir über den Kopf,
wie eine schwere Last werden sie mir zu schwer.
- (6) Meine Wunden stinken und eitern
wegen meiner Torheit.
- (7) Ich bin gekrümmt und tief gebeugt,
den ganzen Tag gehe ich trauernd einher.
- (8) Meine Lenden sind voller Brand,
und kein heiler Fleck ist an meinem Fleisch.
- (9) Ich bin erkaltet und ganz zerschlagen,
ich schreie aus stöhnendem Herzen²⁷.
- (10) Mein Herr, vor dir ist all mein Sehnen,
mein Seufzen ist nicht vor dir verborgen.
- (11) Heftig pocht mein Herz²⁸, meine Kraft hat mich verlassen,
und das Licht meiner Augen, auch das habe ich nicht mehr.
- (12) Meine Freunde und meine Gefährten halten sich fern von meiner Plage,
sogar meine Nächsten halten sich fern.

hier im Gegenüber zum Trauergewand auch ein Kleidungsstück gemeint ist.

²⁵ Das Verständnis von כבוד ist nicht eindeutig. LXX übersetzt η δόξα μου, was Suffix 1.Sg. voraussetzt und oft zu כבדי korrigiert und mit „mein Herz“ übersetzt wird (z.B. H.-J. Kraus, Komm. S. 386; EÜ). K. Seybold, Komm. z.St. S. 125 schlägt dagegen vor, konkret an einen Lobgesang zu denken, während B. Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 268 und 282f dafür hält, dass nur der in seiner Ehre wiederhergestellte Beter musizieren wird. Im Bestreben am Wortlaut des MT festzuhalten, liegt die Übersetzung als „Ehrenlied“ nahe.

²⁶ Einige masoretische Handschriften verdeutlichen die ohnehin implizit gegebene Negation mit ואל.

²⁷ K. Seybold, Komm. S. 159, schlägt die Konjektur לכיא (im Sinne von „ich brülle lauter als das Knurren des Löwen“) vor. Diese würde zwar mehr Klarheit und Farbe ins Bild bringen, erscheint aber nicht unbedingt nötig.

²⁸ Zur Übersetzung von סחרחר vgl. K. Seybold, Komm. S. 159.

- (13) Die mir nach dem Leben trachten, legen Schlingen,
und die auf mein Unheil bedacht sind, sprechen Drohungen aus,
und argen Trug planen sie den ganzen Tag.
- (14) Aber ich, ich bin wie ein Tauber und höre nicht,
wie ein Stummer, der seinen Mund nicht auftut.
- (15) Ich bin wie ein Mensch, der nicht hört,
und in seinem Mund keine Entgegnungen hat.
- (16) Ja, auf dich JHWH, harre ich,
du wirst antworten, mein Herr, mein Gott.
- (17) Denn ich sage: Sie sollen sich ja nicht freuen über mich
und grosstun wider mich beim Wanken meines Fusses.
- (18) Denn ich bin dem Sturz nahe,
und mein Schmerz ist mir immer gegenwärtig.
- (19) Ja, ich bekenne meine Schuld²⁹,
ich gräme mich über meine Sünde.
- (20) Aber meine Feinde leben und sind mächtig,
und zahlreich sind, die mich hassen mit Trug.
- (21) Sie vergelten Gutes mit Bösem,
sie sind gegen mich, weil ich das Gute verfolge.³⁰
- (22) Verlass mich nicht, JHWH,
mein Gott sei nicht fern von mir!
- (23) Eile mir zu Hilfe, Herr du mein Heil!

9. Psalm 56: Der Zorn gegen die Feinde in weltgeschichtlicher Perspektive?

Der überlieferte masoretische Text des 56. Psalms ist recht schwierig, und dementsprechend seine genaue Übersetzung und erst recht Deutung trotz der Form als Klagelied des Einzelnen in der Literatur nicht unumstritten. Seit H. Gunkel wurden vielfältige Versuche gemacht, den Text zu glätten und zu korrigieren.³¹ In neuerer Zeit versuchen dagegen E. Zenger³² und C. de Vos³³ den masoretischen Text möglichst beizubehalten, was nach der Regeln der *lectio difficilior* den Vorzug vor grösseren Konjekturen oder Korrekturen verdient. Die folgende Übersetzung des Psalms bezieht sich denn auch im Wesentlichen auf deren Ergebnisse:

²⁹ Übersetzung gemäss HALAT.

³⁰ Übersetzung gemäss Qere.

³¹ Vgl. H. Gunkel, Komm. S. 243; oder neuerdings K. Seybold, Komm. S. 225.

³² E. Zenger, in: F.-L. Hossfeld / E. Zenger, *Psalmen 51–100*, HThKAT, Freiburg ²2000.

³³ C. de Vos, *Klage*, S. 10ff.

- (1) Dem Musikmeister. Nach der Weise „Tauben der Verstumung unter Fernen“³⁴
Von David, ein Miktam-Lied. Als die Philister ihn in Gat ergriffen.
- (2) Sei mir gnädig, Gott, denn ein Mensch schnappte nach mir,
den ganzen Tag bedrängt mich einer, der Krieg führt,
- (3) meine Widersacher schnappten nach mir den ganzen Tag,
ja viele sind es, die Krieg führen gegen mich von oben herab.
- (4) Am Tag, da ich mich fürchte,
vertraue ich auf dich.
- (5) Auf Gott, sein Wort preise ich,
auf Gott habe ich mein Vertrauen gesetzt,
so fürchte ich mich nicht:
was kann Fleisch mir antun?
- (6) Den ganzen Tag kränken sie meine Worte³⁵,
gegen mich sind all ihre Pläne zum Bösen.
- (7) Sie rotten sich zusammen, sie verstecken sich,
sie beobachten meine Spuren,
weil sie nach meinem Leben trachten!
- (8) Wegen ihres Unrechts – soll es ein Entkommen für sie geben?
Im Zorn (חַמָּה) stürze die Völker nieder!
- (9) Mein Elend³⁶ sollst du aufzeichnen,
lege meine Tränen in deinen Schlauch!
Ist nicht alles in deinem Buch?
- (10) Dann werden meine Feinde nach rückwärts weichen!
Am Tag, da ich rufe,
dies weiss ich, dass Gott für mich ist.
- (11) Auf Gott, dessen Wort ich lobpreise,
auf JHWH, dessen Wort ich lobpreise,
- (12) auf Gott vertraue ich,
so fürchte ich mich nicht:
Was kann ein Mensch mir antun?
- (13) Auf mir, Gott, liegen die Gelübde für dich,
ich will die Dankopfer für dich erfüllen.
- (14) Denn du errettetest mein Leben aus dem Tod,
ja, meine Füße vor dem Sturz,
damit ich wandle vor Gott
im Licht des Lebens.

³⁴ Vgl. E. Zenger, a.a.O. S. 106.

³⁵ Vgl. C. de Vos, a.a.O. S. 10f.

³⁶ Vgl. C. de Vos, a.a.O. S. 11.

10. Psalm 59: Gottes Zorn wider die Feinde in weltweiter Perspektive

- (1) Dem Musikmeister. Nach der Weise „Verdirb nicht“. Von David.
Ein Miktam-Lied. Als Saul sandte und sie das Haus bewachten, um
ihn zu töten.
- (2) Errette mich vor meinen Feinden, mein Gott,
vor denen, die sich gegen mich erheben, gib mir Schutz,
- (3) errette mich vor den Übeltätern,
und vor den Blutmenschen rette mich.
- (4) Denn siehe: Sie haben meinem Leben aufgelauret,
Starke greifen mich an.
An mir ist kein Frevel und keine Sünde, JHWH,
- (5) ohne Schuld bin ich, doch sie stürmen heran und stellen sich auf.
Wach auf, mir entgegen, und sieh!
- (6) Aber du, JHWH Gott Zebaot, Gott Israels,
erwache, um heimzusuchen alle Völker,
sei nicht gnädig zu allen, die treulos Übles tun. – Sela
- (7) Sie kommen wieder Abend für Abend,
sie heulen wie Hunde und umkreisen die Stadt.
- (8) Siehe: Sie geifern mit ihrem Mund,
Schwerter³⁷ sind auf ihren Lippen.
Denn: Wer hört es?
- (9) Aber du JHWH, du lachst über sie,
du spottest über alle Völker.
- (10) Meine Stärke³⁸, zu dir will ich mich halten,
denn Gott ist meine Schutzburg.
- (11) Der Gott meiner Gnade³⁹ (חסד) soll mir vorangehen,
Gott soll mich herabschauen lassen auf meine Gegner.
- (12) Töte sie nicht, damit es mein Volk nicht vergesse,
zerstreue sie durch dein Heer und wirf sie nieder,
unser Schild, mein Herr!
- (13) Sünde (חטאת) ihres Mundes ist das Wort ihrer Lippen,
sie sollen sich verfangen in ihrem Hochmut,
und wegen des Fluches und der Lüge, die sie erzählen,
- (14) vernichte sie im Zorn (חמה), vernichte dass sie nicht mehr sind!
Damit man erkennt, dass Gott in Jakob herrscht
und bis an die Enden der Erde. – Sela

³⁷ K. Seybold, Komm. S. 234, ändert חרבות „Schwerter“ zu חרפות „Schmähungen“. Diese Änderung erscheint nicht notwendig, die Übersetzung bleibt beim MT.

³⁸ Mit einigen masoretischen Handschriften und der LXX ist wohl das Suffix von 3. Pers. in 1. Person zu ändern, was als Verschreiber ו/י gut zu erklären ist.

³⁹ Übersetzung gemäss dem Qere.

- (15) Sie kommen wieder Abend für Abend,
sie heulen wie Hunde und umkreisen die Stadt,
- (16) sie streunen umher⁴⁰, um zu fressen,
werden sie nicht satt, bleiben sie die ganze Nacht.
- (17) Aber ich will besingen deine Stärke,
und ich will jubeln am Morgen über deine Gnade (חסד),
denn du bist mir zur Schutzburg geworden,
und zur Zuflucht am Tag meiner Bedrängnis.
- (18) Meine Stärke, dir will ich aufspielen,
denn Gott ist meine Schutzburg,
der Gott meiner Gnade (חסד).

11. Psalm 60: Die Erfahrung von Gottes Zorn in der Niederlage

- (3) Gott, du hast uns verstossen (זנח), uns zerbrochen (פרץ),
du hast uns gezürnt (אגר), wende dich uns wieder zu!⁴¹
- (4) Du hast das Land erschüttert, es gespalten –
heile seine Risse, denn es wankt!
- (5) Du hast dein Volk Hartes sehen lassen,
hast uns trinken lassen Taumelwein.
- (12) Bist nicht du es, Gott, der uns verstossen hat (זנח) ,
und der du nicht ausziehst, Gott, mit unseren Heeren?

12. Psalm 69: Gottes Zorn in den Strafwünschen gegen die Feinde

Psalm 69 enthält in V. 23-29 Strafwünsche gegen die Feinde des Beters, die auch den Zorn Gottes anrufen:

- (23) Es werde ihr Tisch vor ihnen zum Klappnetz,
und ihre Opfermahlfeiern⁴² zum Fangholz.
- (24) Finster werden sollen ihre Augen,
dass sie nicht mehr sehen,
ihre Hüften lasse ständig wanken.
- (25) Giesse aus über sie deinen Zorn (זעם),
und die Glut deines Zornes (אף) hole sie ein!
- (26) Ihr Lagerplatz soll zur Wüste werden,
in ihren Zelten sei kein Bewohner mehr.

⁴⁰ Hier folgt die Übersetzung dem Ketib, vgl. dazu E. Zenger, HThK S. 142.

⁴¹ Übersetzung als jussivische Bitte in Parallele zu V. 4.

⁴² Zur Übersetzung von לשלמים vgl. K. Seybold, Komm. S. 267, und E. Zenger, HThK S. 262.

- (27) Denn den du geschlagen hast, verfolgen sie,
und vom Schmerz deiner Durchbohrten erzählen⁴³ sie.
- (28) Häufe ihnen Schuld auf Schuld,
dass sie zu deiner Gerechtigkeit nicht gelangen!
- (29) Sie sollen gelöscht werden aus dem Buch des Lebens,
und nicht verzeichnet werden unter den Gerechten!

13. Psalm 74: Die Katastrophe von 587v. als Erfahrung von Gottes Zorn

- (1) Ein Maskil. Von Asaf.
Warum Gott⁴⁴, hast du verstossen für immer,
raucht dein Zorn (רָא) gegen die Schafe deiner Weide?
- (2) Gedenke deiner Gemeinde, die du einst erworben hast,
die du ausgelöst hast als Stamm deines Erblandes,
des Berges Zion hier, auf dem du Wohnung genommen hast.
- (3) Erhebe deine Schritte zu den ewigen Trümmern:
Alles hat der Feind verwüstet im Heiligtum.
(...)
- (10) Wie lange, Gott, wird schmähen der Widersacher,
wird der Feind lästern deinen Namen für immer?
- (11) Warum ziehst du deine Hand zurück und deine Rechte?
Aus deinem Gewandbausch heraus vernichte!⁴⁵
(...)

14. Psalm 76: Der Zorn des Löwen vom Zion

Psalm 76 gilt in seiner in MT vorliegenden textlichen Gestalt als relativ schwierig,⁴⁶ und die verschiedenen Übersetzer und Kommentatoren wählen teilweise erheblich differierende Wege der Übersetzung und Rekonstruktion. Davon hängt dann auch ab, in welchem Zusammenhang die Erwähnung des Zornes Gottes zu verstehen ist. Im Bewusstsein um die Schwierigkeiten des Textes sei hier doch eine Übersetzung gewagt:

- (1) Dem Musikmeister. Mit Saitenspiel. Ein Psalm. Von Asaf. Ein Lied.
- (2) Erkannt worden in Juda ist Gott,
in Israel gross sein Name.

⁴³ Die Konjekturen von יספרו zu יספרו entsprechend LXX erscheint nicht ausgeschlossen, aber auch nicht zwingend, MT kann beibehalten werden.

⁴⁴ Viele Kommentatoren schlagen vor, hier יהוה zu lesen, doch bietet die Textüberlieferung keinen zwingenden Grund für eine Änderung.

⁴⁵ V. 11b ist textlich schwierig, die Übersetzung versucht MT möglichst beizubehalten (vgl. E. Zenger, HThK S. 358).

⁴⁶ Vgl. die Äusserung von H.-J. Kraus, Komm. S. 688: „Der Text weist einige Schäden auf“.

- (3) Es wurde in Salem sein Versteck⁴⁷,
und sein Lagerplatz auf Zion.
- (4) Ebenda hat er zerbrochen des Bogens Brände⁴⁸,
Schild und Schwert und Krieg.
Sela
- (5) Aufstrahlend bist du, schrecklich vom Raub-Berge⁴⁹.
- (6) Zur Beute wurden die tapferen Kämpfer,
sie sanken dahin in ihren Schlaf,
und es fanden alle Kriegersleute
ihre Hände nicht mehr.
- (7) Von deinem Schelten, Gott Jakobs,
wurden betäubt Wagen und Rosse.
- (8) Du⁵⁰, furchtbar bist du,
und wer könnte bestehen vor dir seit⁵¹ deinem Zorn (זַרְחָ)?
- (9) Vom Himmel her liessst du hören Urteil,
die Erde geriet in Furcht und verstummte,
- (10) als Gott sich zum Gericht erhob,
um zu helfen allen Armen der Erde.
Sela
- (11) Denn die Zornesglut (חַמָּה) der Menschen zerschlägst du,
und den Rest des Zornes (חַמָּה) bindest du.⁵²

⁴⁷ Üblich ist die Übersetzung mit „Hütte“. E. Zenger, HThK S. 385.392 weist überzeugend darauf hin, dass das Wort סֶךְ auch das Versteck des Löwen bezeichnet. Nachdem in V. 6 von „Beute“ die Rede ist, legt es sich nahe, an die Verwendung der Löwenmetapher für JHWH zu denken.

⁴⁸ K. Seybold, Komm. S. 295, schlägt die Korrektur אֲשַׁפֵּה וְקִשֵּׁת „Köcher und Bogen“ vor, die Übersetzung bleibt bei MT. Gemeint sind wahrscheinlich Brandpfeile als eine der gefährlichsten Waffenarten.

⁴⁹ Die Übersetzung bleibt bei MT, verlockend erscheint der Vorschlag von K. Seybold, Komm. S. 295, מֵאֵרִי לִרְרֵי „als ein reissender Löwe“ zu lesen, doch lässt sich dies leider textlich nicht abstützen.

⁵⁰ Das erste אַתָּה fehlt in der LXX, es könnte evtl. als Doppelung gestrichen werden.

⁵¹ Beliebt ist die auch in der BHS vorgeschlagene Konjektur von מֵאֵרִי zu מֵעַד in Analogie zu Ps. 90,11, doch fehlen entsprechende Textzeugen. Es liegt daher näher, MT beizubehalten und in zeitlicher Hinsicht zu verstehen (wohl im Sinne von „seit dein Zorn wirkte“).

⁵² MT müsste etwa wie folgt übersetzt werden: „Der Zorn der Menschen preist dich, mit dem Rest der Zorngluten gürtest du dich“. Dieser Text wirkt sehr schwer verständlich und hat schon zu verschiedensten Korrekturvorschlägen angeregt. Einen Überblick dazu bietet K. Seybold, *Psalm 76*, in: *Studien zur Psalmenauslegung*, Stuttgart 1998, S. 130-146, bes. S. 138ff. Den meisten dieser Vorschläge – jener K. Seybolds inbegriffen – ist gemeinsam, dass sie grössere Änderungen des Textes bedingen. Will man dem MT möglichst nahe bleiben, kommen nur die Vorschläge von E. Zenger und J.A. Emerton in Frage. E. Zenger, HThK S. 385f, interpretiert V. 11 dahingehend, dass חַמָּה Subjekt des Verses wäre (im Anschluss an V. 8 in einem postulierten Primärpsalm V. 2-8.11-13!) und ändert תִּהְיֶה zu

- (12) Gelobt und erfüllt die Gelübde für JHWH, euren Gott,
all die ihr rings um ihn seid,
und bringt Tribut dem Furchtbaren⁵³.
- (13) Er demütigt den Geist der Fürsten
Gefürchtet ist er bei den Königen der Erde.

15. Psalm 77: Das Erbarmen verschlossen im Zorn

- (8) Verstösst der Herr für immer?
Und wird er nicht wieder wohlgefällig sein?
- (9) Ist für immer zu Ende seine Gnade (חסד)
Hört seine Rede auf⁵⁴ für Generation um Generation?
- (10) Hat Gott vergessen, gnädig zu sein,
oder ist sein Erbarmen (רחמים) verschlossen im Zorn? (אף)
Sela

16. Psalm 78: Gottes Zorn in der Geschichte Israels

- (21) Darum hörte es JHWH und erzürnte (עבר Hitp.),
und ein Feuer entbrannte wider Jakob
und auch Zorn (אף) stieg auf gegen Israel.
(...)
- (31) Da stieg Gottes Zorn (אף) wider sie auf,
und er tötete unter ihren Kräftigen
und Israels Jünglinge streckte er nieder.
(...)
- (38) Doch er war barmherzig, vergab die Schuld
und vernichtete nicht.
Und oftmals liess er ab von seinem Zorn (אף),
und weckte nicht seinen ganzen Grimm (חמה).
(...)

תחנך „muss dich feiern“. Er verbindet diesen menschlichen Zorn mit den Unterdrückern der Armen, die zu ihrem eigenen Heil ins Lob Gottes einstimmen, der auch sie selbst aus der todbringenden Unterdrückungssituation befreie (so a.a.O. S. 399). Demgegenüber kommt J.A. Emerton, *A Neglected Solution of a Problem in Psalm LXXVI 11*, VT 24 (1974), S. 136-146, praktisch ohne Änderung des Konsonantentextes aus, wenn er תודך von דבר „zerschlagen“ herleitet und חגר mit „binden“ wiedergibt. Dies gibt auch inhaltlich einen Sinn, ohne dass ein literarkritisch erschlossener Primärpsalm postuliert werden muss, zumal methodisch literarkritische Entscheidungen erst nach der Feststellung des Textes getroffen werden sollten. Darum folgt die Übersetzung hier dem Vorschlag von J.A. Emerton.

⁵³ Beliebt ist hier die Lesung als „Moriya“ mit Bezug zu Gen 22,4 (vgl. etwa K. Seybold, Komm. S. 295). Allerdings liegt die Ableitung von ירא näher und entspricht auch dem Vokabular der V. 5.8.13.

⁵⁴ גמר אמר fehlt in der LXX, eine Korrektur des MT erübrigt sich.

- (49) Er sandte wider sie die Glut seines Zornes (זַרַּח),
Grimm und Wut und Not,
eine Sendung böser Boten.
- (50) Er bahnte einen Weg seinem Zorn (זַרַּח),
nicht bewahrte er ihre Seele vor dem Tod
und lieferte ihr Leben der Pest aus.
- (51) Er schlug alle Erstgeburt in Ägypten,
die Erstlinge der Manneskraft in den Zelten Hams.
(...)

17. Psalm 79: Die Bitte um das Wenden des Zornes

- (1) Ein Psalm. Von Asaf.
JHWH, Völker sind in dein Erbe eingedrungen,
sie haben deinen heiligen Tempel verunreinigt,
Jerusalem haben sie in Trümmer gelegt.
- (2) Die Leichen deiner Knechte haben sie gegeben
den Vögeln des Himmels zum Frass,
das Fleisch deiner Getreuen den Tieren des Feldes.
- (3) Sie haben deren Blut wie Wasser ausgegossen
rings um Jerusalem,
und es war keiner da, der begrub.
- (4) Eine Schande waren wir unsern Nachbarn,
Hohn und Spott bei denen, die um uns wohnten.
- (5) Wie lange, JHWH, wirst du auf ewig zürnen (זָרַח),
wird brennen wie Feuer dein Zorneseifer (קִנְיָה)?
- (6) Giesse deinen Zorn (זַרַּח) über die Völker aus,
die dich nicht kennen,
über Königreiche,
die deinen Namen nicht anrufen.
- (7) Denn sie haben Jakob gefressen⁵⁵,
seine Trift verwüstet.
- (8) Gedenke uns nicht der Schuld der Vorfahren,
dein Erbarmen komme uns eilend entgegen,
denn wir sind sehr schwach geworden.
- (9) Hilf uns, Gott unseres Heils,
um der Ehre deines Namens willen,
und reiss uns heraus und decke unsere Sünden zu,
um deines Namens willen.

⁵⁵ MT hat den Singular, entsprechend vielen masoretischen Handschriften, der Parallele Jer 10,25 und den Übersetzungen ist der (grammatikalisch richtige) Plural zu lesen.

- (10) Warum sollen die Völker⁵⁶ sagen:
Wo ist denn ihr Gott?
Möge vor unsern Augen unter den Völkern⁵⁷ sichtbar werden
die Rache für das vergossene Blut deiner Knechte!
- (11) Das Stöhnen der Gefangenen komme vor dich,
nach der Grösse deines Armes lass übrigbleiben,
die schon Kinder des Todes sind!
- (12) Und vergilt unsern Nachbarn siebenfach in ihrem Gewandbausch
ihren Hohn, mit dem sie dich verhöhnten, Herr.
- (13) Doch wir, wir sind dein Volk und die Schafe deiner Weide,
wir wollen dich preisen auf ewig,
von Geschlecht zu Geschlecht wollen wir deinen Lobpreis erzählen!

18. Psalm 80,5: Rauch als Zeichen des Zornes JHWHs?

- (5) JHWH, Gott der Heerscharen,
wie lange noch rauchst (עשן) du gegen das Bittgebet deines Volkes?

19. Psalm 85: Die Wende vom Zorn zum Heil

- (1) Für den Musikmeister. Von den Korachiten. Ein Psalm.
- (2) Du hast Gefallen gefunden an deinem Land, JHWH,
du hast Jakobs Geschick gewendet⁵⁸.
- (3) Du hast vergeben die Schuld deines Volkes,
zugedeckt all ihre Sünde – Sela
- (4) Du hast hinweggenommen all deinen Grimm (עברה),
hast die Glut deines Zornes (אף) abgelegt.
- (5) Stelle uns wieder her, Gott unseres Heils,
brich doch mit deinem Unmut (כעס) mit uns!
- (6) Willst du auf ewig uns zürnen (אנף),
willst du deinen Zorn (אף) hinziehen von Geschlecht zu Geschlecht?
- (7) Willst du uns nicht wieder beleben,
so dass dein Volk sich deiner erfreut?
- (8) Lass uns deine Gnade sehen, JHWH,
schenke uns dein Heil!

⁵⁶ MT kann beibehalten werden, die abweichenden Handschriften und Übersetzungen (vgl. BHS) dürften vom folgenden בגוים in 10b beeinflusst sein.

⁵⁷ Übersetzung entsprechend dem Qere.

⁵⁸ Die Übersetzung von V. 2b ist schwierig: Je nachdem, wie das Nomen שבת (Qere) bzw. שבות (Ketib) abgeleitet wird, ergeben sich verschiedene Übersetzungen. Nach HALAT, Sp. 1289ff ist mit „das Geschick wenden“ zu übersetzen und dabei durchaus an die Wiederherstellung eines früheren Zustandes zu denken.

- (9) Ich will hören, was Gott redet, JHWH, fürwahr redet von Heil
zu seinem Volk und zu seinen Frommen,
doch sie sollen nicht zur Torheit zurückkehren.⁵⁹
- (10) Ja, nahe ist seine Hilfe denen, die ihn fürchten,
so dass seine⁶⁰ Herrlichkeit in unserem Lande wohnt.
- (11) Gnade und Treue begegnen sich,
Gerechtigkeit und Friede küssen sich⁶¹.
- (12) Treue sprosst aus der Erde hervor,
und Gerechtigkeit schaut vom Himmel herab.
- (13) Und auch das Gute gibt JHWH,
so dass unser Land⁶² Ertrag gibt.
- (14) Gerechtigkeit geht vor seinem Angesicht her
und bestimmt den Weg seiner Schritte⁶³.

20. Psalm 88: *Der unerklärliche Zorn in der Finsternis*

- (1) Ein Lied. Ein Psalm, von den Korachiten. Für den Chormeister.
Nach der Weise „machalat le-annot“⁶⁴, ein Maskil, von Heman dem
Esrachiter.

⁵⁹ Der MT von V. 9 ist ungewöhnlich und hat zu vielerlei Korrekturen Anlass geboten (vgl. Apparat der BHS und die Kommentare). Die Übersetzung versucht möglichst beim MT zu bleiben und versteht die Doppelung von אל und יהוה und den dazwischenstehenden אֲנִי im Sinne eines *casus pendens* zu verstehen. Demgegenüber darf man sich auch fragen, ob an dieser Stelle spätere Glossatoren gewirkt haben könnten (so M. Emmendorfer, *Der ferne Gott*, S. 249).

Dieselbe Frage wird man auch in Bezug auf V. 9c stellen dürfen, der bereits in der LXX abweichend wiedergegeben wird. H.-J. Kraus, Komm. S. 753, versteht den masoretischen Text als sinnwidrig und erwägt Korrekturvorschläge von H. Gunkel und F. Nötscher, für die allerdings keine Textzeugen vorliegen. Man behält also textkritisch wohl am Besten MT bei und lässt literarkritisch die Möglichkeit einer späteren Textänderung offen, die bereits den Übersetzern der LXX zu ihrer abweichenden Version Anlass bot.

⁶⁰ Mit der syrischen Übersetzung ist wahrscheinlich das Suffix 3. Sg. zu ergänzen.

⁶¹ Zur Problematik der geläufigen Übersetzung „Gerechtigkeit und Frieden küssen sich“ vgl. J. Ebach, „Gerechtigkeit und Frieden küssen sich“, oder „Gerechtigkeit und Frieden kämpfen“ (*Ps 85,11*). *Über eine biblische Grundwertedebatte*, in: U. Bail / R. Jost, *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel*, Gütersloh 1996, S. 42-52, bes. S. 42f.

⁶² Die Ez 34,27 entsprechende Lesart הָאֵרֶץ einer masoretischen Handschrift und der syrischen Übersetzung erscheint als Angleichung an das Ezechielbuch, die suffigiierte Form verdient den Vorzug (vgl. auch V.10).

⁶³ Die Übersetzung versucht MT möglichst beizubehalten und versteht צֶדֶק als Subjekt des Verses, für die beliebten Konjekturen (vgl. H.-J. Kraus, Komm. S. 754) fehlt eine sichere textliche Grundlage.

⁶⁴ Zur Bedeutung vgl. M.E. Tate, *Psalms 51–100*, WBC 20, Dallas 1990, S. 349f.

- (2) JHWH, Gott meiner Rettung,
bei Tag habe ich geschrien, in der Nacht vor dir.
- (3) Vor dich komme mein Gebet,
neige dein Ohr meinem Schrei!
- (4) Denn gesättigt mit Übeln ist meine Seele,
und mein Leben hat die Totenwelt berührt.
- (5) Gezählt werde ich zu denen, die in die Grube hinabsteigen,
bin geworden wie ein kraftloser Mann.
- (6) Unter den Toten (bin ich) ein Freigelassener,⁶⁵
wie Erschlagene, die im Grab liegen,
an die du nicht mehr gedacht hast,
denn sie sind von deiner Hand abgeschnitten.
- (7) Du hast mich in die tiefste Grube versetzt,
an finstere Orte, in Meerestiefen.
- (8) Auf mich hat sich gelegt dein Grimm (חמה),
und mit all deinen Brechern hast du mich überwältigt⁶⁶. – Sela
- (9) Du hast meine Vertrauten von mir entfernt,
du hast mich zum Abscheu gemacht für sie,
gefangen⁶⁷ bin ich – und kann nicht heraus!
- (10) Mein Auge erlischt vor Elend.
Ich habe dich gerufen, JHWH, an jedem Tag,
ich habe ausgebreitet zu dir meine Hände.
- (11) Ob du für die Toten ein Wunder tust?
Oder stehen Schatten⁶⁸ auf und preisen dich? – Sela
- (12) Wird im Grab deine Güte erzählt,
deine Treue am Ort des Untergangs?
- (13) Wird kund dein Wunder in der Finsternis,
und deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?

⁶⁵ Die Übersetzung von חפשי ist umstritten, verschiedene Übersetzungen und Konjekturen werden erwogen (vgl. H.-J. Kraus, Komm. S. 772; K. Seybold, Komm. S. 343; Apparat der BHS). Nach der Untersuchung von Th. Willi, *Die Freiheit Israels*, FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, S. 531-546, bes. S. 536f ist der masoretische Text zu belassen. חפשי steht dann für das Erlöschen bestimmter Pflichten, die normalerweise erst mit dem Tod aufhören. In Psalm 88 wird der ursprünglich positive Ausdruck offenbar auf das Erlöschen der Verpflichtungen vor Gott bezogen, was die schlimme Lage des Beters unterstreicht, vgl. dazu auch B. Janowski, *Die Toten*, S. 210f.

⁶⁶ Beliebt ist hier mit Bezug auf die LXX die Konjektur von ענית zu אניה, vgl. etwa H.-J. Kraus, Komm. S. 772. Die Übersetzung bleibt bei MT, vgl. B. Janowski, *Die Toten*, S. 204 und E. Zenger, HThK S. 565.

⁶⁷ Die alten Übersetzungen lassen eine Textänderung vermuten (vgl. BHS), doch kann der MT beibehalten werden, vgl. E. Zenger, HThK S. 565.

⁶⁸ רפאים meint hier offensichtlich die Toten in der Unterwelt, man könnte auch mit „Totengeister“ übersetzen (so E. Zenger, HThK S. 564 und B. Janowski, *Die Toten*, S. 203).

- (14) Ich aber, zu dir, JHWH, rufe ich um Hilfe,
und am Morgen trete mein Bittgebet vor dich hin!
- (15) Wozu⁶⁹, JHWH, verstösst du meine Seele,
verbirgst du dein Gesicht vor mir?
- (16) Elend bin ich und todkrank⁷⁰ von Jugend an,
ich habe getragen deine Schrecken, ich erstarre.⁷¹
- (17) Über mich sind deine Zornesgluten (חרוֹן) hinweggegangen,
deine Schrecknisse haben mich zum Schweigen gebracht⁷².
- (18) Umgeben haben sie mich wie Wasser jeden Tag,
umzingelt haben sie mich allesamt.
- (19) Entfernt hast du von mir Freund und Gefährte,
meine Vertrauten – da ist Finsternis!

21. Psalm 89: Eine Auseinandersetzung mit deuteronomistischer Geschichtstheologie?

- (1) Ein Maskil, von Etan dem Esrachiter.
- (2) Die Gnadentaten⁷³ JHWHs will ich ewig besingen;
von Geschlecht zu Geschlecht deine Treue kundtun mit meinem Mund.
- (3) Ja, ich sagte⁷⁴: Auf ewig ist die Gnade gebaut.
Die Himmel – du festigst deine Treue an ihnen.

⁶⁹ למה ist nach den Ausführungen von D. Michel, „Warum“ und „Wozu“? Eine bisher übersehene Eigentümlichkeit des Hebräischen und ihre Konsequenzen für das alttestamentliche Geschichtsverständnis, in: ders., *Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte*, TB 93, Gütersloh 1997, S. 13-34, so zu verstehen, dass letztlich nach dem in einem Geschehen intendierten Sinn gefragt wird. Darum die deutsche Übersetzung mit „wozu“.

⁷⁰ גרע „umkommen“; „sterben“ wird im vorliegenden Zusammenhang oft auch im Sinne von „jung sterben“ oder „seit der Jugend todkrank“ (vgl. etwa H.-J. Kraus, Komm. S. 776; K. Seybold, Komm. S. 346) verstanden. Wenn der Psalm allerdings eben kein eigentlicher Krankensalm ist, ist eher an die grundsätzliche „existentielle Todesverfallenheit“ (E. Zenger, HThK S. 566) zu denken.

⁷¹ BHS und HALAT schlagen die Konjektur zu אפונה „erschlaffen“ vor. Demgegenüber leitet H.-J. Kraus, Komm. S. 772f, אפונה vom *hapax legomenon* פון ab und übersetzt mit „erstarren“. Diese Deutung hat den Vorzug, ohne Änderung des MT auszukommen, und zugleich ist das „Erstarren“, wenn auch mit anderen Vokabeln ausgedrückt, auch in anderen Psalmen (z.B. 2,5; 6,3; 90,7) als Reaktion auf den Zorn Gottes zu beobachten. Darum ist wohl mit „erstarren“ zu übersetzen.

⁷² Mit wenigen masoretischen Handschriften und den meisten Kommentatoren ist wohl צמחתי zu lesen und ein Reduplikationsfehler in MT anzunehmen.

⁷³ Die LXX bietet ein Suffix 2. Singular, nach der Regel der *lectio difficilior* ist an MT festzuhalten und eine erleichternde Angleichung an V.2b in LXX zu vermuten, vgl. auch K. Seybold, Komm. S. 349f.

⁷⁴ Entgegen den Erleichterungen der LXX ist am Text des MT festzuhalten, vgl. zur Übersetzung M. Emmendorffer, *Der ferne Gott*, S. 206 und F.-L. Hossfeld, HThK S. 580.

- (4) „Ich habe mit meinem Erwählten einen Bund geschlossen,
habe geschworen dem David, meinem Knecht:
- (5) Auf ewig werde ich deine Nachkommenschaft festigen,
und von Geschlecht zu Geschlecht deinen Thron bauen!“ – Sela
- (6) Die Himmel preisen deine Wundertat⁷⁵, JHWH,
ja, deine Treue in der Versammlung der Heiligen!
- (7) Denn wer in der Höhe⁷⁶ gleicht JHWH,
ist JHWH ähnlich unter den Göttersöhnen?
- (8) Ein Gott, gefürchtet im Kreis der Heiligen,
gross und gefürchtet bei allen, die um ihn herum sind.
- (9) JHWH, Gott der Heerscharen, wer ist wie du?
O mächtiger JH, deine Treue ist um dich herum!⁷⁷
- (10) Du herrschst über den Hochmut des Meeres,
beim Toben seiner Wellen bist du es, der sie besänftigt.
- (11) Du hast Rahab zermalmt wie einen Erschlagenen
mit deinem starken Arm deine Feinde zerstreut.
- (12) Dein ist der Himmel, ja auch die Erde,
den Erdkreis und seine Fülle, du bist es, der sie gegründet.
- (13) Norden und Süden, du bist es, der sie geschaffen hat,
Tabor und Hermon preisen deinen Namen.
- (14) Dein ist ein Arm mit Kraft,
stark ist deine Hand, hoch erhoben deine Rechte.
- (15) Gerechtigkeit und Recht sind die Stützen deines Thrones,
Gnade und Treue stehen vor dir.
- (16) Glücklich das Volk, das den Jubelruf kennt –
JHWH, im Lichte deines Antlitzes wandeln sie.
- (17) Über Deinen Namen jubeln sie den ganzen Tag,
in deiner Gerechtigkeit erheben sie sich.
- (18) Denn die Herrlichkeit ihrer Kraft bist du,
und in deinem Wohlgefallen erhebst du ihr Horn.⁷⁸
- (19) Denn JHWHs ist unser Schild,
dem Heiligen Israels unser König!
- (20) Damals hast du in einer Vision zu deinen Frommen geredet und
gesagt:

⁷⁵ Einige masoretische Handschriften, LXX, Peschitta, Targum und Hieronymus bieten hier den Plural. Im Sinne der *lectio difficilior* (Singular im Umfeld verschiedener Pluralformen) kann an MT festgehalten werden.

⁷⁶ Zur Übersetzung von בְּשֹׁמַיִם vgl. K. Seybold, Komm. S. 349.

⁷⁷ Zu V. 9b werden oft verschiedene Korrekturen angebracht, die Übersetzung hier versucht beim MT zu bleiben, vgl. F.-L. Hossfeld, Komm. S. 349 und M.E. Tate, Komm. S. 410.

⁷⁸ Übersetzung nach dem Ketib, vgl. M. Emmendorffer, *Der ferne Gott*, S. 206.

- „Dem Helden habe ich die Krone⁷⁹ aufgesetzt,
 habe den Erwählten aus dem Volk erhöht!
 (21) Gefunden habe ich David, meinen Knecht,
 mit heiligem Öl habe ich ihn gesalbt,
 (22) an dem meine Hand festhalten soll,
 ja, stärken wird ihn mein Arm.
 (23) Nicht wird ihn angreifen ein Feind,
 und kein Frevler wird ihn bedrücken.⁸⁰
 (24) Ich zermalme vor ihm seine Feinde,
 und die ihn hassen schlage ich nieder.
 (25) Aber meine Treue und meine Gnade sind mit ihm,
 und in meinem Namen erhebt sich sein Horn.
 (26) Und ich lege auf das Meer seine Hand,
 und auf die Ströme seine Rechte!
 (27) Er wird zu mir rufen: Mein Vater bist du!
 Mein Gott und der Fels meiner Hilfe.
 (28) Ja, und ich mache ihn zum Erstgeborenen,
 zum höchsten der Könige der Erde.
 (29) Auf ewig bewahre ich ihm meine Gnade,
 und mein Bund ist für ihn fest.
 (30) Ich setze auf ewig fest seinen Samen
 und seinen Thron wie die Tage des Himmels.
 (31) Wenn seine Söhne meine Weisung verlassen
 und in meinen Rechten nicht wandeln,
 (32) wenn sie meine Satzungen entweihen
 und meine Gebote nicht beachten,
 (33) dann suche ich ihr Vergehen mit der Rute heim
 und ihre Sünde mit Schlägen.
 (34) Aber meine Gnade werde ich ihm nicht entziehen⁸¹
 und meine Treue nicht brechen.
 (35) Ich werde meinen Bund nicht entweihen,
 den Ausspruch meiner Lippen nicht ändern.
 (36) Eins habe ich geschworen bei meiner Heiligkeit:
 „Ich werde David wahrlich nicht belügen!

⁷⁹ Zur Korrektur von עזר „Hilfe“ zu נזר „Diadem“, „Krone“ vgl. schon H.-J. Kraus, Komm. S. 781; auch T. Veijola, *Verheissung*, S. 31; M. Emmendorffer, *Der ferne Gott*, S. 206.

⁸⁰ Die Textvariante der LXX ist wohl als sekundäre, erleichternde Angleichung an 2 Sam 7 zu verstehen, MT kann beibehalten werden.

⁸¹ Einige masoretische Handschriften, Peschitta und Hieronymus lassen (entsprechend 2. Sam 7,15) אסיר „entziehen“ vermuten. Wahrscheinlich ist eine Verschreibung (ס/פ) zu vermuten und mit den meisten Kommentatoren „entziehen“ zu übersetzen (vgl. auch M. Emmendorffer, ebd.).

- (37) Sein Same soll auf ewig sein,
und sein Thron wie die Sonne vor mir.
- (38) Wie der Mond wird er gegründet sein auf ewig,
und der Zeuge⁸² in den Wolken ist verlässlich.“ – Sela
- (39) Doch du hast verstossen (זָנַח) und verworfen (מָאַס),
hast deinem Gesalbten gezürnt (עָבַר).
- (40) Du hast den Bund mit deinem Knecht aufgehoben,
seine Krone zu Boden entweiht.
- (41) Du hast all seine Mauern eingerissen,
seine Festungen in Schutt gelegt.
- (42) Alle, die des Weges vorüberzogen, plünderten ihn,
er war für seine Nachbarn ein Spott.
- (43) Die Rechte seiner Gegner hast du erhöht,
all seine Feinde hast du erfreut.
- (44) Ja, du hast die Schärfe seines Schwertes gewendet,
nicht hast du ihn aufgerichtet im Kampf.
- (45) Seinem Glanz hast du ein Ende bereitet,
und seinen Thron zu Boden gestürzt.
- (46) Du hast die Tage seiner Jugend verkürzt,
mit Schande hast du ihn bedeckt! – Sela
- (47) Wie lange, JHWH, verbirgst du dich für immer,
wie lange brennt wie Feuer dein Zorn (חֲמָה)?
- (48) Gedenke, Herr⁸³, was das Leben ist!
Für welchen Trug hast du alle Menschenkinder geschaffen?
- (49) Wer ist der Mann, der lebt und den Tod nicht sieht,
der seine Seele aus der Hand der Unterwelt rettet? – Sela
- (50) Wo sind deine früheren Gnaden, Herr,
die du David zugeschworen hast in deiner Treue?
- (51) Gedenke Herr, der Schmach deiner Knechte,
von all den vielen Völkern, die ich im Busen trage,⁸⁴

⁸² עד kann verschieden verstanden werden, vgl. die Auflistung der Möglichkeiten bei K. Seybold, Komm. S. 349. Die Übersetzung folgt den Darlegungen bei T. Veijola, *The Witness in the Clouds: Psalm 89,38*, in: ders., *David. Gesammelte Studien zu den Davidsüberlieferungen des Alten Testaments*, SFEG 52, Göttingen 1990, S 154-159.

⁸³ אֲדִיּוֹכֵר „Gedenke, ich“ des MT scheint schwierig, die Änderung zu אֲדִיּוֹכֵר „Gedenke, Herr“ (so die Übersetzung) entspricht V. 51 und ergibt einen verständlichen Text. Wesentlich weiterreichende, kaum in Textzeugen abgestützte Änderungsvorschläge machen unter anderen auch K. Seybold, Komm. S. 349; oder H.-J. Kraus, Komm. S. 781.

⁸⁴ Das Verständnis von V. 51-52 ist schwierig, verschiedenste Konjekturen wurden vorgeschlagen, ohne dass damit Klarheit entstünde. Mit F.-L. Hossfeld, HThK S. 580, kann man festhalten: „Die vielen Konjekturen des anerkannt schwierigen MT bedeuten keine Erleichterung, die empfehlen würde, sie dem Beibehalten des MT vorzuziehen.“

- (52) dass geschmäht haben deine Feinde, JHWH,
dass sie die Fussspuren deines Gesalbten geschmäht haben.
(53) Gepriesen sei JHWH in Ewigkeit – Amen, Amen.

22. *Psalm 90: Der Zorn JHWHs und die Vergänglichkeit der Menschen*

- (1) Ein Bittgebet des Mose, des Mannes Gottes.
Herr, ein Versteck⁸⁵ bist du für uns gewesen,
von Geschlecht zu Geschlecht bist du, Gott
(2) Ehe die Berge geboren wurden
und du Erde und Erdkreis hervorbrachtest,
von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, Gott!⁸⁶
(3) Du lässt das Menschlein zum Staub zurückkehren,
und sprichst: „Kehrt zurück, Menschenkinder!“⁸⁷
(4) Denn tausend Jahre in deinen Augen
sind wie ein gestriger Tag, wenn er vorübergegangen ist,
und wie eine Wache in der Nacht.
(5) Du raffst⁸⁸ sie dahin, so dass sie (wie) Schlaf werden,
am Morgen sind sie wie das Gras, das nachwächst:
(6) Am Morgen blüht es auf und wächst nach,
am Abend verwelkt es und verdorrt.
(7) Denn wir schwinden dahin durch deinen Zorn (אף),
und durch deine Zornesglut (חמה) werden wir schreckensstarr.
(8) Du stellst unsere Sünden vor dich hin,
und unser Verborgenes ins Licht deines Angesichtes.
(9) Denn alle unsere Tage gehen zur Neige durch deinen Grimm (עברה),
und wir beenden unsere Jahre wie einen Seufzer⁸⁹.

⁸⁵ מעון wird verschieden übersetzt, gerne wird der Text auch konjiziert (vgl. BHS), doch ist dies als *lectio facilior* zu betrachten. H.-P. Müller, *Der 90. Psalm*, ZThK 81(1984), S. 265-285 versteht S. 269 den Ausdruck מעון als „Hilfe“, während andere (wie z.B. K. Seybold, Komm. S. 356, E. Zenger, HThK S. 602f) entsprechend weiterer Belege im AT an der Bedeutung „Wohnung“ (vgl. Dtn 26,15; Ps 26,8; 68,6) oder „Versteck“ (vgl. Jer 9,10; 10,22; 49,33; 51,37; Nah 2,12) festhalten. Gedacht ist offenbar an einen sicheren Wohn- oder Zufluchtsort.

⁸⁶ Die Übersetzung behält MT bei und folgt dem Verständnis von E. Zenger, a.a.O. S. 604.

⁸⁷ Meist wird das doppelte Vorkommen von שׁוּב in 3a und 3b als synonyme Parallelismus verstanden. Ch. Forster, *Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen*, Zürich 2000, erwägt S. 147 einen synthetischen Parallelismus. In 3a würde שׁוּב dann die Rückkehr der Lebenden zum Staub bezeichnen, in 3b aber die Rückkehr/Wiederkehr neuer Generationen ins Leben.

⁸⁸ Übersetzung nach MT, vgl. dazu H.-P. Müller, *Psalm 90*, S. 272.

⁸⁹ LXX bietet eine abweichende Lesart, MT ist als *lectio difficilior* beizubehalten.

- (10) Die Tage unserer Jahre sind in sich siebenzig Jahre,
und wenn durch deine Kraft unterstützt, werden es 80 Jahre,
und ihr Ungestüm ist gleichwohl Mühsal und Unheil,
denn eilends geht es vorbei, und wir fliegen davon⁹⁰.
- (11) Wer erkennt die Macht deines Zornes (אַף),
und gemäss der Furcht vor dir deinen Grimm (עברה)?
- (12) Unsere Tage zu zählen, so lehre uns,
dass wir einbringen ein weises Herz.
- (13) Kehre doch um, JHWH, – wie lange noch? –
und erbarme dich deiner Knechte!
- (14) Sättige uns am Morgen mit deiner Güte (חסד),
dass wir jubeln und uns freuen an allen unseren Tagen!
- (15) Erfreue uns gemäss den Tagen, die du uns niedergedrückt hast,
gemäss den Jahren, in denen wir Böses sahen!
- (16) Es möge sichtbar werden an deinen Knechten dein Wirken
und dein Glanz über ihren Kindern!
- (17) Und es sei die Freundlichkeit des Herrn, unseres Gottes, über uns,
und das Werk unserer Hände mache fest über uns,
und das Werk unserer Hände, mache du es fest!

23. Psalm 95: Gottes Zorn wie in Massa und Meriba

- (1) Auf, wir wollen JHWH zujubeln,⁹¹
zujauchzen dem Fels unseres Heils!
- (2) Wir wollen vor sein Angesicht treten mit Dankgesängen,
mit Singspielen ihm zujauchzen!
- (3) Denn ein grosser Gott ist JHWH,
und ein grosser König über allen Göttern!
- (4) Ja, in seiner Hand sind die Tiefen der Erde,
und die Spitzen der Berge sind sein.
- (5) Ja, sein ist das Meer, er hat es gemacht,
und das trockene Land, das seine Hände gebildet haben.
- (6) Kommt, wir wollen uns beugen und anbeten,
wollen niederknien vor JHWH, unserem Schöpfer!
- (7) Denn er ist unser Gott, wir sind das Volk seiner Weide
und die Schafe seiner Hand.⁹²
Heute, wenn ihr doch auf seine Stimme hören wolltet!

⁹⁰ Vgl. zur Übersetzung H.-P. Müller, *Psalm 90*, S. 274f und E. Zenger, HThK S. 604.

⁹¹ Übersetzung nach MT ohne die Überschrift nach LXX.

⁹² V. 7 wird nach Peschitta und Targum (und den Parallelen von Jer 23,1; Ez 34,31; Ps 74,1; 79,13; 100,3) gerne zu „sein Volk und die Schafe seiner Weide“ korrigiert (vgl. H.-J. Kraus, Komm. S. 828 und Apparat BHS). Die Regel der *lectio difficilior* spricht für den MT.

- (8) Verhärtet nicht euer Herz wie in Meriba,
wie am Tage von Massa in der Wüste.
- (9) Wo mich eure Väter versuchten, mich prüften,
obwohl sie mein Tun gesehen hatten!
- (10) Vierzig Jahre grauste mir vor dem Geschlecht,
und ich sagte: Ein Volk irrender Herzen sind sie,
und sie kennen meine Wege nicht!
- (11) Darum schwor ich in meinem Zorn (זַעַם):
Nie sollen sie zu meiner Ruhestatt kommen!

24. Psalm 102: Eine Vergänglichkeitsklage mit eschatologischem Horizont

- (1) Ein Gebet für den Armen, wenn er verzagt ist
und vor JHWH seine Klage ausschütten will.
- (2) JHWH, höre mein Gebet,
und mein Schreien komme zu dir!
- (3) Verbirg dein Gesicht nicht vor mir
am Tage meiner Not.
Neige dein Ohr zu mir,
wenn ich rufe, erhöre mich bald.
- (4) Denn im Rauch sind entschwunden meine Tage,
meine Gebeine – wie ein Kohlebecken glühen sie.
- (5) Versengt wie Gras und verdorrt ist mein Herz,
ja, ich vergass mein Brot zu essen.
- (6) Von meinem lauten Seufzen
klebt mein Gebein an meinem Fleisch.
- (7) Ich gleiche einer Dohle in der Wüste,
bin wie eine Eule in Ruinen.
- (8) Ich wache auf und bin
wie ein Vogel, einsam auf dem Dach.
- (9) Den ganzen Tag schmähen mich meine Feinde;
die mich höhnen, nennen mich zum Fluch.
- (10) Ja, Staub esse ich wie Brot,
und mische meinen Trank mit Tränen.
- (11) Angesichts deines Grimms (זַעַם) und Zorns (קֶצֶף),
denn du hast mich gehoben und hingeworfen.
- (12) Meine Tage sind wie ein langgezogener Schatten,
und ich, ich verwelke wie das Kraut.
- (13) Du aber, JHWH, thronst für ewig,
dein Ruhm bleibt von Geschlecht zu Geschlecht.
- (14) Du wirst dich erheben und dich Zions erbarmen,
denn es ist Zeit, ihm gnädig zu sein,
denn die Stunde ist gekommen.

- (15) Ja, deine Knechte haben Gefallen an seinen Steinen,
und sein Schutt tut ihnen leid.
- (16) Und die Völker werden den Namen JHWHs fürchten,
und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit,
- (17) denn gebaut hat JHWH den Zion,
wo er erschienen in seiner Majestät.
- (18) Er hat sich dem Gebet des Entblösten⁹³ zugewandt,
und ihr Gebet nicht verachtet.
- (19) Dieses werde aufgeschrieben für künftige Geschlechter,
damit das neugeschaffene Volk JH lobe!
- (20) Ja, er schaute von seiner heiligen Höhe,
JHWH, er blickte vom Himmel zur Erde,
- (21) zu hören auf das Stöhnen des Gebundenen,
um zu befreien die Todgeweihten.
- (22) Damit man erzähle auf Zion vom Namen JHWHs,
und von seinem Ruhm in Jerusalem.
- (23) Wenn sich Völker sammeln zuhauf
und Königreiche, um JHWH zu dienen.
- (24) Niedergedrückt hat er auf dem Wege meine Kraft,
hat verkürzt meine Tage (25) da ich sagte: Mein Gott!
Nimm mich nicht weg in der Mitte meiner Tage!
Du, dessen Tage über das letzte Geschlecht hinausgehen.
- (26) Vorzeiten hast du die Erde gegründet,
und das Werk deiner Hände ist der Himmel.
- (27) Sie werden vergehen, du aber bleibst,
sie alle zerfallen wie ein Gewand.
Wie ein Kleid wechselst du sie, und sie ändern sich.
- (28) Du aber bleibst derselbe, und deine Jahre nehmen kein Ende.
- (29) Die Söhne deiner Knechte mögen wohnen bleiben
und ihre Nachkommen Bestand haben vor dir.⁹⁴

25. *Psalm 103: Zorn Gottes als Gegensatz zu Erbarmen und Güte*

- (1) Von David:
Lobe, meine Seele, JHWH,
und mein ganzes Inneres seinen heiligen Namen.

⁹³ Hapaxlegomenon, gemeint ist wohl ein Büsser (vgl. HALAT).

⁹⁴ Die Übersetzung folgt weitestgehend dem MT der BHS. Wie der textkritische Apparat und die Bemerkungen von K. Seybold, Komm. S. 397f zeigen, gibt es allerdings vielfältige Varianten und Korrekturvorschläge. Die Regel der *lectio difficilior* spricht dennoch für die Beibehaltung des MT.

- (2) Lobe, meine Seele, JHWH,
und vergiss nicht all seine Wohltaten.
- (3) Der für deine ganze Schuld sühnt,
der alle deine Krankheiten heilt;
- (4) der dein Leben aus der Grube auslöst,
der dich krönt mit Güte und Erbarmen;
- (5) der mit Gutem dein Alter⁹⁵ sättigt,
dass wie beim Geier sich deine Jugend erneuert.
- (6) Der Heilstaten schafft, JHWH,
und Recht für alle Unterdrückten;
- (7) der seine Wege Mose kundtat,
den Israeliten seine Grosstaten:
- (8) Barmherzig und gnädig ist JHWH,
langmütig⁹⁶ (אֶרֶךְ אַפַּיִם) und von grosser Güte.
- (9) Nicht für immer streitet er
und trägt nicht nach für alle Zeit.
- (10) Nicht nach unsern Sünden hat er an uns getan
und nicht nach unsern Verschuldungen gegen uns gehandelt.
- (11) Denn so hoch wie der Himmel über der Erde,
so hoch⁹⁷ ist seine Güte über denen die ihn fürchten.
- (12) So fern der Morgen vom Abend
tut er von uns unsere Freveltaten.
- (13) Wie sich ein Vater über seine Kinder erbarmt,
so erbarmt sich JHWH über die, die ihn fürchten.
- (14) Denn er, er weiss was für ein Geschöpf wir sind,
er denkt daran, dass wir Staub sind.
- (15) Der Mensch – dem Gras gleichen seine Tage,
wie die Blume des Feldes blüht er.
- (16) Doch geht der Wind darüber, ist sie nicht mehr,
und ihren Platz findet man nicht wieder.
- (17) Die Güte JHWHs aber – von Ewigkeit zu Ewigkeit –
ist über denen, die ihn fürchten,
und sein Heil gilt noch ihren Kindeskindern.
- (18) Denen, die seinen Bund halten
und die an seine Befehle denken und sie tun.
- (19) JHWH hat im Himmel seinen Thron aufgestellt,
und seine Herrschaft umfasst alles.

⁹⁵ MT: עֲדִיד „deinen Schmuck“ ergibt im Zusammenhang wenig Sinn und dürfte wohl falsch punktiert sein. Die Übersetzung folgt dem Vorschlag von K. Seybold, Komm. S. 402.

⁹⁶ Wörtlich: „lang(sam) zum Zorn“

⁹⁷ MT: „so mächtig“ (גִּבּוֹר), doch dürfte ursprünglich parallel zu V. 11a ebenfalls גָּבַהּ „hoch“ anzunehmen sein, vgl. K. Seybold, Komm. S. 402.

- (20) Lobt JHWH, ihr seine Dienstboten,
ihr starken Helden, die sein Wort ausführen,
indem ihr auf seine Stimme und sein Wort hört.⁹⁸
- (21) Lobt JHWH, all sein Heer, seine Diener, die seinen Willen tun!
- (22) Lobt JHWH, alle seine Geschöpfe,
an allen Orten seiner Herrschaft!
Lobe meine Seele, JHWH!

26. Psalm 106: Die Steigerung des Gotteszornes im Laufe der Geschichte

- (7) Unsere Väter in Ägypten,
sie haben deine Wunder nicht verstanden,
sie haben nicht an die Menge deiner Heilstaten gedacht,
sie empörten sich über dem Meer (am Schilfmeer)⁹⁹.
- (8) Er rettete sie um seines Namens willen,
kundzumachen seine Stärke.
- (9) Er schalt das Schilfmeer, und es vertrocknete,
er führte sie in Wassertiefen wie in der Wüste.
- (10) Er rettete sie aus der Hand des, der sie hasste,
und erlöste sie aus der Hand des Feindes.
- (11) Wasser bedeckte ihre Bedränger;
keiner von ihnen blieb übrig.
- (12) Und sie glaubten an seine Worte
und sangen sein Lob.
- (13) Schnell vergassen sie seine Taten,
warteten seinen Ratschluss nicht ab.
- (14) Sie wurden voll Begierden in der Steppe,
und versuchten Gott in der Wüste.
- (15) Und er erfüllte ihnen ihren Wunsch,
und er sandte Schwindsucht¹⁰⁰ in ihre Kehle.
- (16) Und sie eiferten mit Mose im Lager,
mit Aaron, dem Heiligen JHWHs.
- (17) Die Erde öffnete sich und verschlang Datan,
und bedeckte die Rote Abirams.

⁹⁸ Der Schluss von V. 20 fehlt in der syrischen Übersetzung und stört auch die Parallelismen in V. 20-22. Man könnte daher דברו לשמע בקולו als spätere Glosse betrachten (vgl. BHS und H.-J. Kraus, Komm. S. 871). Die Übersetzung versucht beim MT zu bleiben.

⁹⁹ Übersetzung nach MT, beliebt ist die Konjekturen zu „gegen den Höchsten am Schilfmeer“ (vgl. BHS und H.-J. Kraus, Komm. S. 898). Dies erscheint möglich, ist aber auch durch die Fassung der LXX („hinaufsteigend“) nicht gestützt.

¹⁰⁰ So רזון MT, es könnte auch eine Verschreibung aus מזון „Speise“ vorliegen (vgl. K. Seybold, Komm. S. 421).

- (18) Und Feuer entbrannte wider ihre Schar,
die Flamme verzehrte die Frevler.
- (19) Sie machten ein Kalb am Horeb
und beugten sich vor dem Gussbild.
- (20) Sie vertauschten ihre Herrlichkeit
mit dem Bild eines Stieres, der Gras frisst.
- (21) Sie hatten Gott ihren Retter vergessen,
der Grosses getan in Ägypten,
- (22) Wunderbares im Lande Hams,
Furchterregendes am Schilfmeer.
- (23) Und er gedachte, sie zu vertilgen (שמד Hi.),
wäre nicht Mose gewesen, sein Erwählter.
Der trat in die Bresche vor ihm,
den Zorn (חמה) zu wenden, sie zu verderben.
- (24) Sie verschmähten das liebliche Land,
sie glaubten nicht seinem Wort.
- (25) Sie schimpften in ihren Zelten,
hörten nicht auf die Stimme JHWHs.
- (26) Er hob seine Hand gegen sie,
sie niederzuwerfen in der Wüste,
- (27) und ihre Nachkommen in die Völker zu werfen¹⁰¹,
und sie zu zersprengen in den Ländern.
- (28) Und sie unterjochten sich dem Baal-Peor,
und assen die Opfer der Toten.
- (29) Sie reizten ihn durch ihre Taten,
und eine Plage brach herein.
- (30) Pinhas trat auf und schuf Sühne,
da wurde die Plage gezügelt.
- (31) Und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet,
von Geschlecht zu Geschlecht für alle Zeit.
- (32) Und sie erzürnten (קצר Hi.) ihn am Wasser Meriba;
Mose erging es schlecht um ihretwillen.
- (33) Denn sie hatten erbittert¹⁰² seinen Geist,
und er verfehlte sich mit seinen Lippen.
- (34) Sie haben die Völker nicht ausgerottet,
wie JHWH es ihnen gesagt hatte,
- (35) und sie vermengten sich mit den Völkern,
und lernten deren Taten.

¹⁰¹ So MT entsprechend V. 26b, vielleicht ist mit der Peschitta „zu zerstreuen“ zu lesen.

¹⁰² Übersetzung nach 2 masoretischen Handschriften (המיר), LXX, Peschitta und Hieronymus, MT hat המרו „trotzten“, was als kleine Verschreibung zu verstehen sein dürfte.

- (36) Sie dienten ihren Götzen,
und sie wurden ihnen zum Fallstrick.
- (37) Sie opferten ihre Söhne,
und ihre Töchter den Dämonen.
- (38) Sie vergossen unschuldiges Blut,
das Blut ihrer Söhne und Töchter,
das sie den Götzen Kanaans opferten,
und das Land wurde durch Blut entweiht.
- (39) Sie verunreinigten sich durch ihre Taten,
und gaben sich preis durch ihre Werke.
- (40) Da entbrannte der Zorn (וִיחַר אֵף) JHWHs über sein Volk,
und er verabscheute sein Eigentum.
- (41) Und er gab sie in die Hand der Völker,
und es herrschten über sie, die sie hassten.
- (42) Ihre Feinde bedrängten sie,
und sie beugten sich unter ihre Hand.
- (43) Viele Male rettete er sie;
aber sie trotzten¹⁰³ ihm mit ihrem Ratschluss,
und sie versanken in ihrer Schuld.

27. Psalm 110: JHWHs Zorn zerschlägt Könige

Als letzter der Königspsalmen erwähnt auch der in vielem sehr rätselhafte 110. Psalm den Zorn JHWHs. In der Forschung ist allein schon die Übersetzung des Textes sehr umstritten. Einen ausführlich begründeten Übersetzungsversuch entfaltete K. Koch.¹⁰⁴ Die nachfolgende Übersetzung bezieht sich überwiegend auf seine Ergebnisse:

- (1) Von David, ein Psalm:
Spruch JHWHs für meinen Herrn:
Throne zu meiner Rechten,
dass ich lege deine Feinde
als Schemel für deine Füße!
- (2) Den Stab deiner Stärke
streckt JHWH vom Zion aus,
herrsche inmitten deiner Feinde!
- (3) Mit dir ist Würde
am Tage deiner Kraft,

¹⁰³ Übersetzung entsprechend den alten Übersetzungen (LXX, Peschitta, Targum).

¹⁰⁴ K. Koch, *Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel*, in: E. Otto / E. Zenger, „Mein Sohn bist du“ – Ps. 2,7, *Studien zu den Königspsalmen*, SBS 192, Stuttgart 2002, S. 1-32.

- in den Prachtentfaltungen deiner Heiligkeit.
Aus dem Schosse des Morgenlichts
wurde dir der Tau deiner Kindheit¹⁰⁵.
- (4) Geschworen hat JHWH, und nie mehr wird er es zurücknehmen:
Du bist Priester für alle Zeit,
nach der Rechtsordnung des Melchisedek!
- (5) Der Herr ist zu deiner Rechten,
zerschmettert hat er Könige am Tage seines Zornes (ביום אפו)!
- (6) Indem er Völker richtet,
häufte er Leichen,
zerschlug das Haupt über grossem Land.
- (7) Aus dem Bach am Wege wird er trinken¹⁰⁶,
deshalb wird er das Haupt zu erheben vermögen¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Vgl. zur Übersetzung von V. 3 in Anlehnung an LXX K. Koch, a.a.O. S. 18f; und R. Kilian, *Der Tau in Ps 110,3 – ein Missverständnis?*, ZAW 102 (1990), S. 417-419.

¹⁰⁶ Übersetzung von ישתה gemäss MT, oft werden hier Konjekturen erwogen. Z.B. liest M. Saur, *Königpsalmen* S. 205 mit Anm. 9, einen Impf. Hi., um durchgängig JHWH als Subjekt halten zu können.

¹⁰⁷ Vgl. zur Übersetzung die Ausführungen K. Kochs, a.a.O. S. 15-27.

LITERATURVERZEICHNIS

- Allen, L.C.: *The Value of Rhetorical Criticism in Psalm 69*, JBL 105 (1986), S. 577-598.
- Assmann, J.: *MA'AT, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- Assmann, J.: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 1992 (Privatdruck), ²1995.
- Assmann, J.: *Ägyptische Hymnen und Gebete*, OBO, Freiburg und Göttingen, 1999.
- Assmann, J.: *Herrschaft und Heil, Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München, Wien 2000.
- Aurelius, E.: *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament: CB.OT 27*, Stockholm 1988.
- Auwers, J.-M.: *La composition littéraire du Psautier – un état de la question*, Cahiers de la Revue Biblique 46, Paris 2000.
- Bail, U.: *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998.
- Baloian, E.B.: *Anger in the Old Testament*, American University Studies Series VII, Theology and Religion, Vol. 99, New York 1992.
- Bartelmus, R.: *Menschlicher Mißerfolg und Jahwes Initiative*, BN 70 (1993), S. 28-47.
- Baumann, E.: *Strukturuntersuchungen im Psalter I*, ZAW 61 (1945/48), S. 131-136.
- Becking, B.: *Wie Töpfe sollst du sie zerschmeissen*, ZAW 102 (1990), S. 59-79.
- Berges, U.: *Klagelieder*, HThK.AT, Freiburg i.B. 2002.
- Berges, U.: *Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen*, Bib 85 (2004), S. 305-330.
- Beyerlin, W. (Hg.): *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, ATD Ergänzungsreihe 1, Göttingen ²1985.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger et W. Rudolph, Stuttgart 1983.
- Boehmer, J.: *Zorn*, ZAW 44 (1926), S. 320-322).
- Brandscheit, R.: *Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Kgl 3*, TThS 41, Trier 1983.
- Briggs, C.A. und E.G.: *A critical and exegetical commentary on the Book of Psalms II. Psalm 51–150*, ICC, Edinburgh 1907.
- Brüning, Ch.: *Mitten im Leben vom Tod umfassen, Ps 102 als Vergänglichkeitsklage und Vertrauenslied*, BBB 84, Frankfurt a.M. 1992.
- Brunert, G.: *Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches*, SBB30, Stuttgart 1995.
- McCarthy, D.J.: *The Wrath of Yaweh and the Structural Unity of the Deuteronomistic History*, in: Crenshaw, J.L. und Willis, J.T.: *Essays in Old Testament Ethics – J. Philipp Hyatt in memoriam*, New York 1974, S. 97-110.

- Day, J.: *God's conflict with the dragon and the sea*, Cambridge 1985.
- Deissler, A.: *Die Psalmen*, Düsseldorf 1964, ⁷1993, Paperback 2002.
- Dietrich, W.: *Der rote Faden im Alten Testament*, EvTheol 49 (1989), S. 232-249.
- Dietrich, W. / Naumann, Th.: *Die Samuelbücher*, EdF 287, Darmstadt 1995.
- Dietrich, W. / Link, Ch.: *Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1: Willkür und Gewalt, Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen-Vluyn ⁴2002 bzw. ²2004.
- Donner, H.: *Der verlässliche Prophet. Betrachtungen zu 1. Makk 14,41ff und zu Ps 110*, in: ders.: *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten*, BZAW 224, Berlin 1994, S. 189-198.
- Duhm, B.: *Die Psalmen erklärt*, KHC 14, Tübingen 1899.
- Ebach, J.: „Gerechtigkeit und Frieden küssen sich“, oder „Gerechtigkeit und Frieden kämpfen“ (Ps 85,11). Über eine biblische Grundwertedebatte, in: Bail, U. / Jost, R. (Hgg.): *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel*, Gütersloh 1996, S. 42-52.
- Eichrodt, W.: *Theologie des Alten Testamentes*, Leipzig 1933, 5. neubearbeitete Auflage, Stuttgart und Göttingen, 1957.
- Eissfeldt, O.: *Das Lied Moses Dt 32,1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Ps 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes*, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philosophisch-historische Klasse 104,5 (1958).
- Emerton, J.A.: *A neglected solution of a problem in Psalm LXXVI 11*, VT 24 (1974), S. 136-146.
- Emmendorffer, M.: *Der ferne Gott*, FAT 21, Tübingen 1998.
- Falkenstein, A. / von Soden, W.: *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953.
- Foresti, F.: *Composizione e redazione deuteronomistica in Ex. 15,1-18*; Lat NS 48 (1982), S. 41-69.
- Forster, Ch.: *Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen*, Zürich 2000.
- Franz, M.: *Der barmherzige und gnädige Gott - Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt*, BWANT 160, Stuttgart 2003.
- Frankfort, H.: *Kingship and the Gods*, Chicago 1948.
- Gerstenberger, E.S.: *Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament*, WMANT 51, Neukirchen-Vluyn 1980.
- Gerstenberger, E.S.: *Psalms Part 1*, FOTL XIV, Grand Rapids 1988, Reprint 1991.
- Gerstenberger, E.S.: *Psalms Part 2 and Lamentations*, FOTL XV, Grand Rapids 2001.
- Gerstenberger, E.S.: *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001.
- Gestermann, L.: *Zorn und Gnade ägyptischer Götter*, in: Kratz, R.G. / Spieckermann, H. (Hgg.): *Divine wrath and divine mercy in the world of antiquity*, FAT 2. Reihe Bd. 33, Tübingen 2008, S. 19-43.
- Görg, M.: *Der un-heile Gott*, Düsseldorf 1995.
- Grether, O. / Fichtner, J.: Art. *οργη*, ThWNT Bd. V.

- Groß, W. (Hg.): *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung*, BBB 98, Weinheim 1995.
- Groß, W.: *Zorn Gottes – ein biblisches Theologoumenon*, in: ders., *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern*, SBAB 30, Stuttgart 1999, S. 199-238 (= Beinert, W.: *Vor dem Bösen ratlos?*, QD 177, Freiburg i.B. 1999, S. 47-85).
- Groß, W.: *Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88*, in: ders., *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern*, SBAB 30, Stuttgart 1999, S. 159-172 (= Groß, W. / Kuschel, K.-J.: *Ich schaffe Finsternis und Unheil*, Mainz ²1995, S. 46-59).
- Gunkel, H.: *Die Psalmen*, HK II/2, Göttingen 1926, ⁶1986.
- Gunneweg, A.H.J.: *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart, Berlin, Köln 1993.
- Haney, H.M.: *The Wrath of God in the Former Prophets*, New York, Washington, Hollywood 1960.
- Härle, W.: *Die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes*, in: Jüngel, E. (Hg.): *Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung der Christen*, ZThK Beiheft 8, Tübingen 1990, S. 50-69.
- Hermisson, H.-J.: *Von Zorn und Leiden Gottes*, in: Dalferth, I.U. / Fischer, J. / Grosshans, H.-P. (Hgg.): *Denkwürdiges Geheimnis*, FS E. Jüngel, Tübingen 2004, S. 185-207.
- Herrmann, S.: *Jeremia: der Prophet und das Buch*, EdF 271, Darmstadt 1990.
- Hesse, F.: *Hiob*, ZBK. AT 14, Zürich 1978.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E.: *Psalmen 1–50*, NEB, Würzburg 1993.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E.: *Psalmen 51–100*, NEB, Würzburg 2002.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E.: *Psalmen 51–100*, HThKAT, Freiburg ²2000.
- Hossfeld, F.-L.: *Ezechiel und die deuteronomisch-deuteronomistische Bewegung*, in: Groß, W. (Hg.): *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung* (BBB 98), Frankfurt 1995, S. 271-295.
- Irsigler, H.: *Zefanja*, HThK.AT, Freiburg i.B. 2002.
- Jacob, E.: *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel und Paris 1955.
- Janowski, B.: *JHWH der Richter – ein rettender Gott. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts*, in: ders.: *Die rettende Gerechtigkeit, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 92-124.
- Janowski, B.: *Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments*, in: Scoralick, R. (Hg.): *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*, SBS 183, Stuttgart 1999, S. 33-91.
- Janowski, B.: *Konfliktgespräche mit Gott – eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Janowski, B.: *Die Toten loben JHWH nicht*, in: ders.: *Der Gott des Lebens, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 201-243 (= Avemarie, F. / Lichtenberger, H. (Hgg.): *Auferstehung – Resurrection*, WUNT 135, Tübingen 2001, S. 3-45).
- Japhet, S.: *1. Chronik*, HThK.AT, Freiburg i.B. 2002.

- Japhet, S.: 2. *Chronik*, HThK.AT, Freiburg i.B. 2003.
- Jeremias, J.: *Theophanie*, WMANT 10, Neukirchen ²1977.
- Jeremias, J.: *Der Prophet Hosea*, ATD 24,1, Göttingen 1982.
- Jeremias, J.: *Die Reue Gottes, Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, BThS 31, Neukirchen-Vluyn ²1997.
- Jeremias, J.: *Ps 100 als Auslegung von Ps 93-99*, Skrif en Kerk 19 (1998), S. 605-615.
- Jeremias, J.: *Der Zorn Gottes im Alten Testament, Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung*, BThS 104, Neukirchen 2009.
- Johnson, E.: *Art. נָקָה II.1*, ThWAT Bd. I, Sp. 379ff.
- Joo, S.: *Provocation and Punishment, The Anger of God in the Book of Jeremiah and Deuteronomistic Theology*, BZAW 361, Berlin 2006.
- Kaiser, O.: *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1, 2 und 3*, Göttingen 1993 (Bd. 1), 1998 (Bd. 2), 2003 (Bd. 3).
- Keel, O. / Uehlinger, Ch.: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg i.B. ²1993.
- Keel, O.: *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Göttingen 2007.
- Kellermann, U.: *Erwägungen zum historischen Ort von Psalm LX*, VT 28 (1978), S. 56-65.
- Kessler, R.: *Micha*, HThK.AT, Freiburg i.B. ²2000.
- Kilian, R.: *Der Tau in Ps 110,3 – ein Missverständnis?*, ZAW 102 (1990), S. 417-419.
- Kleer, M.: *Der liebeliche Sänger der Psalmen Israels*, BBB 108, Bodenheim 1996.
- Klopfenstein, M.: *Vom Zorn Gottes im Alten Testament*, in: *Leben aus dem Wort*, Bern 1996, S. 199-202 (= Kollektenblatt der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern 130 (1990), S. 27-33).
- Klopfenstein, M.: *Wenn der Schöpfer die Chaosmächte „anherrscht“ (נָעַר) und so das Leben schützt. Zu einem wenig beachteten Aspekt des Zornes Gottes im Alten Testament*, ThZ 53 (1997), S. 33-43.
- Knauf, E.A.: *Psalm LX und Psalm CVIII*, VT 50 (2000), S. 55-65.
- Koch, K.: *Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel*, in: Otto, E. / Zenger, E. (Hgg.): *„Mein Sohn bist du“ – Ps. 2,7. Studien zu den Königspsalmen*, SBS 192, Stuttgart 2002, S. 1-32.
- Koenen, K.: *Jahwe wird kommen zu herrschen über die Erde, Psalm 90-110 als Komposition*, BBB 101, Weinheim 1995.
- Köhler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J.: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967ff.
- Kratz, R.G. / Spieckermann, H. (Hgg.): *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, FAT 2. Reihe Bd. 33, Tübingen 2008.
- Kraus, H.-J.: *Psalmen 1-59*, BK.AT XV,1, Neukirchen-Vluyn ⁶1989.
- Kraus, H.-J.: *Psalmen 60-150*, BK.AT XV,2, Neukirchen-Vluyn ⁶1989.
- Krieg, M.: *Todesbilder im Alten Testament oder: „Wie die Alten den Tod gebildet“*, AThANT 73, Zürich 1988.

- Krüger, Th.: *Psalm 90 und die Vergänglichkeit des Menschen*, Bib 75 (1994), S. 191-219.
- Lang, B.: *Ezechiel, der Prophet und das Buch* – EdF 153, Darmstadt 1981.
- Latvus, K.: *God, anger and ideology. The anger of God in Joshua and Judges in relation to Deuteronomy and the Priestly Writings*, JSOTS 279, Sheffield 1998.
- Leuenberger, M.: *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*, AThANT 83, Zürich 2004.
- Lindström, F.: *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*, CB OT Series 37, Stockholm 1994.
- Lisowsky, G.: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart ²1981.
- Lohfink, N.: *Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: Kratz, R.G. / Spieckermann, H. (Hgg.): *Liebe und Gebot*, FS L. Peritt, Göttingen 2000, S. 137-155.
- Loretz, O.: *Die Königspsalmen. Die altorientalisch-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht*, UBL 6, Münster 1988.
- Loretz, O.: *Psalmenstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen*, BZAW 309, Berlin 2002.
- Macholz, Ch.: *Bemerkungen zu Psalm 7,4-6*, ZAW 91 (1979), S. 127-129.
- Marttila, M.: *Collective Reinterpretation in the Psalms*, FAT 2. Reihe Bd. 13, Tübingen 2006.
- Maul, S.M.: *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, BaghF 18, Mainz 1994.
- Mayer, W.: *Untersuchungen zur Formsprache der babylonischen Gebetsbeschwörungen*, Studia Pohl, Series Maior 5, Rom 1976.
- Meinhold, A.: *Die Sprüche, Teil 2: Sprüche Kapitel 16–31*, ZBK.AT 16.2, Zürich 1991.
- Michel, D.: „Warum“ und „Wozu“? *Eine bisher übersehene Eigentümlichkeit des Hebräischen und ihre Konsequenzen für das alttestamentliche Geschichtsverständnis*, in: ders.: *Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte*, TB 93, Gütersloh 1997, S. 13-34.
- Miggelbrink, R.: *Der Zorn Gottes – Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg, Basel, Wien 2000.
- Millard, M.: *Die Komposition des Psalters*, FAT 9, Tübingen 1994.
- Millard, M.: *Art. Psalter*, www.wibilex.de (letzter Abruf 12.10.2010).
- Moser, T.: *Gottesvergiftung*, Erstauflage 1980.
- Mowinckel, S.: *Psalmenstudien III–VI*, Amsterdam 1961.
- Müller, H.-P.: *Formgeschichtliche und sprachliche Beobachtungen zu Psalm 30*, ZAH 12 (1999), S. 192-201.
- Müller, H.-P.: *Der 90. Psalm*, ZThK 81 (1984), S. 265-285.
- von Nordheim, M.: *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*, WMANT 117, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Oeming, M.: *Das Buch der Psalmen. Psalm 1–41*, NSK.AT 13/1, Stuttgart 2000.
- Otto, E.: *Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientali-*

- schen Kontexten*, in: ders. / Zenger, E. (Hgg.): „*Mein Sohn bist du*“ – Ps. 2,7. *Studien zu den Königpsalmen*, SBS 192, Stuttgart 2002, S. 33-65.
- Plöger, O.: *Sprüche Salomos, Proverbia*, BK.AT XVII, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Pohlmann, K.F.: *Beobachtungen und Erwägungen zur Rede vom „Zorn Jahwes“ im Alten Testament*, in: Witte, M. (Hg.): *Gott und Mensch im Dialog*, FS O. Kaiser, BZAW 345/II, Berlin 20004, S. 1015-1036.
- Preuß, H.D.: *Theologie des Alten Testaments, Band 2, Israels Weg mit Jahwe*, Stuttgart, Berlin, Köln 1992.
- Prinsloo, W.S.: *Psalm 95. If only You will listen to his voice!*, in: Carroll, M.D. / Clines, D. / Davies, Ph.R. (Hgg.): *The Bible in Human Society*, FS J. Rogerson, JSOTS 200, Sheffield 1995, S. 393-410.
- Procksch, O.: *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950.
- von Rad, G.: *Theologie des Alte Testaments I und II*, München 1960, zitiert nach ⁹1987.
- Ringgren, H.: *Einige Schilderungen des göttlichen Zorns*, in: Würthwein, E. / Kaiser, O. (Hgg.): *Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, FS A. Weiser, Göttingen 1963, S. 107-113.
- Rösel, Ch.: *Die messianische Redaktion des Psalters*, CThM.BW 19, Stuttgart 1999.
- Saur, M.: *Die Königpsalmen – Studien zur Entstehung und Theologie*, BZAW 340, Berlin 2003.
- Schaper, J.: *Priester und Leviten im achämenidischen Juda*, FAT 31, Tübingen 2000.
- Schlegel, J.: *Psalm 88 als Prüfstein der Exegese*, BThS 72, Neukirchen-Vluyn 2005.
- Schmid, K.: *Das Hiobproblem und der Hiobprolog*, in: Oeming, M. / Schmid, K. (Hgg.): *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid*, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Schmidt, H.: *Die Psalmen*, HAT 15, Tübingen 1934.
- Schmidt, W.H.: *Exodus 1,1–6,30*, BK.AT 2,1, Neukirchen-Vluyn 1988.
- Schmuttermayr, G.: *Psalm 18 und 2 Samuel 22: Studien zu einem Doppeltext*, StANT XXV, München 1971.
- Schnocks, J.: *Ehe die Berge geboren wurden, bist du. Die Gegenwart Gottes im 90. Psalm*, BiKi 54 (1999), 163-169.
- Schnocks, J.: *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem Vierten Psalmenbuch*, BBB 140, Berlin 2002.
- Schwertner, S.: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, TRE Sonderband, Berlin ²1994.
- Scoralick, R.: *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, HBS 33, Freiburg 2002.
- Schroer, S. / Staubli, Th.: *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt ²2005.
- Seebass, H.: *Numeri 10,11–22,1*, BK 4/2, Neukirchen-Vluyn 2003.

- Seidl, Th.: *Scheltwort als Befreiungsrede. Eine Deutung der deuteronomistischen Paränese für Israel Psalm 95,7c-11*, in: Keul, H. / Sander, H.-J. (Hgg.): *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung*. FS E. Klinger, Würzburg 1998, S. 107-120.
- Seybold, K.: *Das Gebet des Kranken im Alten Testament*, BWANT 99, Stuttgart 1973.
- Seybold, K.: *Die Psalmen*, HAT I/15, Tübingen 1996.
- Seybold, K.: *Psalm 76*, in: ders.: *Studien zur Psalmenauslegung*, Stuttgart 1998, S. 130-146.
- Spieckermann, H.: *Heilsgegenwart, Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Göttingen 1989.
- Spieckermann, H.: *Barmherzig und gnädig ist der Herr*, in: ders., *Gottes Liebe zu Israel*, FAT 33, Tübingen 2001, S. 3-19.
- Spieckermann, H.: *Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll. Pantheismus im Alten Testament*, in: ders., *Gottes Liebe zu Israel*, FAT 33, Tübingen 2001, S. 62-83.
- Steck, O.H.: *Zu Eigenart und Herkunft von Ps 102*, ZAW 102 (1990), S. 357-372.
- Steymans, H.U.: *Psalm 89 und der Davidbund. Eine strukturelle und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, ÖBS 27, Frankfurt a.M. 2005.
- Stolz, F.: *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK.AT 9, Zürich 1981.
- Süssenbach, C.: *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42-83*, FAT 2. Reihe 7, Tübingen 2005.
- Tanner, H.A.: *Amalek, der Feind Israels und der Feind Jahwes: Eine Studie zu den Amalektexten im Alten Testament*, TVZ-Dissertationen, Zürich 2005.
- Tasker, R.V.: *The Biblical doctrine of the wrath of God*, London 1951, Reprint 1971.
- Tate, M.E.: *Psalms 51-100*, WBC 20, Dallas 1990.
- Thiel, W.: *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973; *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, WMANT 52, Neukirchen-Vluyn 1981.
- Tillmann, N.: *Das Wasser bis zum Hals! Gestalt, Geschichte und Theologie des 69. Psalms*, MThA 20, Altenberge 1993.
- Veijola, T.: *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms*, AASF Ser. B 220, Helsinki 1982.
- Veijola, T.: *The Witness in the Clouds: Psalm 89,38*, in: ders., *David, Gesammelte Studien zu den Davidsüberlieferungen des Alten Testamentes*, SFEG 52, Göttingen 1990, S. 154-159.
- Veijola, T.: *Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation*, I ThR 67 (2002), S. 273-327; II S. 391-424; III 68 (2003), S. 1-44.
- Veijola, T.: *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium, Kapitel 1,1-16,17*, ATD 8,1, Göttingen 2004.
- Volz, P.: *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924.
- Vorländer, H.: *Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, AOAT 23, Neukirchen-Vluyn 1975.
- de Vos, Ch.: *Klage als Gotteslob aus der Tiefe*, FAT 2. Reihe Bd. 11, Tübingen 2005.

- Wälchli, S.: *Der weise König Salomo*, BWANT 141, Stuttgart 1999.
- Wälchli, S.: *Jhwhs Zorn als Element deuteronomistischer Geschichtsdeutung. Ein Überblick und offene Fragen*, in: Naumann, Th. / Hunziker-Rodewald, R. (Hgg.): *Diasynchron*, FS Walter Dietrich, Stuttgart 2009, S. 403-416.
- Weber, B.: *Psalm 77 und sein Umfeld: Eine poetologische Studie*, BBB 103, Weinheim 1995.
- Weiser, A.: *Die Psalmen*, ATD 14/15, Göttingen ⁷1966.
- Westermann, C.: *Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie*, in: Jeremias, J. / Perlitt, L. (Hgg.): *Die Botschaft und die Boten*, FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, S. 147-156.
- Westermann, C.: *Genesis 12-36*, BK.AT 1,2, Neukirchen-Vluyn ²1989.
- Widengren, G.: *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955.
- Wildberger, H.: *Jesaja 1-12*, BK.AT X,1, Neukirchen-Vluyn ²1980.
- Willi, Th.: *Die Freiheit Israels*, FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, S. 531-546.
- Witte, M. / Schmid, K. / Prechel, D. / Gertz, J.C.: *Die deuteronomistischen Geschichtswerke, Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur ‚Deuteronomismus‘-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365, Berlin/New York 2006.
- Würthwein, E.: *Die Bücher der Könige, 1. Könige 1-16*; ATD 11,1, Göttingen ²1985.
- Würthwein, E.: *Die Bücher der Könige, 1. Könige 17-2. Könige 25*; ATD 11,2; Göttingen 1984.
- Zeindler, M.: *Gott der Richter, Zu einem unverzichtbaren Aspekt christlichen Glaubens*, Zürich 2004.
- Zenger, E.: *Das Weltenkönigtum des Gottes Israels (Ps. 90-106)*, in: Lohfink, N. / Zenger, E.: *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und den Psalmen*, SBS 154, Stuttgart 1994, S. 151-178.
- Zenger, E.: *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg i.B. 1998.
- Zenger, E. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ⁷2008.
- Zimmerli, W.: *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972, zitiert nach ⁵1985.
- Zimmerli, W.: *Ezechiel 1-24*, BK.AT XIII,1, Neukirchen-Vluyn ²1979.
- Zimmerli, W.: *Ezechiel 25-48*, BK.AT XIII,2, Neukirchen-Vluyn ²1979.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS — Lieferbare Bände / volumes disponibles

- Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.
- Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics*. XVI–124 pages. 2003.
- Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.
- Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.
- Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg*. XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.
- Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel*. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.
- Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen*. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.
- Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1^{er} décembre 2001. 432 pages. 2004.
- Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess*. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.
- Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen*. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Ägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.
- Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit*. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuchs. 320 Seiten. 2004.
- Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte*. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.
- Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence*. Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.
- Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun*. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.
- Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact*. Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.
- Bd. 211 ALEXIS LÉONAS: *Recherches sur le langage de la Septante*. 360 pages. 2005.
- Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.
- Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol*. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.
- Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): *L'Ecrit et l'Esprit*. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.

- Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources*. The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.
- Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst*. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.
- Bd. 217 PHILIPPE HUGO: *Les deux visages d'Élie*. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17–18. XX–396 pages. 2006.
- Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.
- Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung*. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII–372 Seiten. 2006.
- Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender*. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.
- Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.
- Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte*. Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.
- Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres*. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.
- Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum*. 320 Seiten. 2007.
- Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II*. Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.
- Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken*. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.
- Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.
- Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah*. The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.
- Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen*. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.
- Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree*. A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.
- Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.
- Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses*. Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.
- Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible*. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.
- Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.
- Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier*. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.

- Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage*. XII–644 Seiten. 2008.
- Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom*. XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.
- Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*. XII–316 Seiten. 2009.
- Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata*. Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.
- Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct*. Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.
- Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography*. A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.
- Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms*. Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.
- Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung*. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.
- Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen*. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2011.
- Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch*. Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.
- Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*. XXVI–208 pages. 2011.
- Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far'ab (Süd)*. Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.
- Bd. 248 THIERRY PETIT: *Cedipe et le Chérubin*. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.
- Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke*. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.
- Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros*. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.
- Bd. 251 MARGARET JAKES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.
- Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.
- Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwh*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.
- Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète*. Étude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu masorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.
- Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AHITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR: *All the Wisdom of the East*. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE / VOLUMES HORS SÉRIE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*. XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources*. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiba*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ab*. Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.
- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorrussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.
- Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordanien vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.
- Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoî circolari in Oriente e in Occidente*. Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.
- Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*. XXII–496 pages, 66 planches. 2001.
- Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3*. Zur historischen Geographie von Idamaras, zur Zeit der Archive von Mari₂ und Šubat-enlil/Šehnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.
- Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz*. X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.

- Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Hamīdiyya 4*. Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.
- Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.
- Bd. 25 JÜRG EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien*. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.
- Bd. 26 OSKAR KÄELIN: «*Modell Ägypten*». Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.
- Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections*. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.
- Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet*. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.
- Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 30 RAZ KLETTER / IRIT ZIFFER / WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands*. XII–298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.
- Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*. 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.

Zum diesem Buch

Die Rede von Gottes Zorn ist nicht erst für die heutige Zeit eine grosse Herausforderung; seit Marcion wurde das Theologoumenon vom Zorn Gottes im Alten Testament kritisiert und in der Exegese verschieden interpretiert. Die vorliegende Studie stellt in einem ersten Teil die verschiedenen Deutungsansätze der alttestamentlichen Exegese seit Paul Volz zusammen. Dabei zeigt sich, dass der Zorn Gottes in der heutigen Exegese meistens als Gegenbegriff zu Liebe und Gnade interpretiert wird, wogegen die ältere Exegese meist einen Anschluss an die Bundestheologie suchte. Es stellt sich die Frage, ob diese Deutungen und Typisierungen des Zornes Gottes genügen können.

Diese Frage wird in einem zweiten Teil am Beispiel der einschlägigen Psalm vertieft. Dabei werden drei Grundtypen des Zornes Gottes erkennbar: 1. Zorn Gottes als Reaktion auf menschliche Schuld, 2. Reaktion Gottes auf die Schuld der Feinde, was die Rettung der Bedrängten zur Folge hat, und 3. Zorn Gottes, der unverständliches Leiden deutet, indem er selbst diese Leidenserfahrungen mit Gott in Beziehung setzt.

Diese am Beispiel der Psalmen gewonnene Typologie wird in einem dritten Teil in den Kontext des Alten Orients und des ganzen Alten Testaments eingeordnet. Die drei Redeweisen vom Zorn Gottes finden sich hier wieder und lassen sich bestätigen. Ein vierter Typ thematisiert den Zorn Gottes als Reaktion auf die Verletzung des Heiligen.

Daraus wird im letzten Teil des Buchs eine bibeltheologische Konsequenz gezogen: Die Rede vom Zorn Gottes ist nicht zuerst im Gegensatz zur Rede von der Liebe Gottes, sondern besser als ein Aspekt der Gerechtigkeit Gottes zu verstehen. Die Rede vom Zorn Gottes erweist sich letztlich als Ausdruck der Hoffnung, insofern der als zornig erfahrene Gott als gerechter Gott angesprochen wird, von dem rettendes Eingreifen erwartet werden kann. Insofern ist sie für viele alttestamentliche Texte unverzichtbar und in vielen Fällen ein Schlüssel zur Deutung der Exilserfahrung Israels.

Summary

Since Marcion's second century criticism of the biblical notion of God's anger, interpreters have suggested various interpretations of the wrath of God in the Old Testament. The first part of this study outlines the history of explanations by OT scholars. Since Paul Volz, scholars tend to understand the wrath of God in opposition to God's love, whereas former contributions interpreted it rather as an integral part of covenant theology. Since both positions and their respective typologies of God's anger are somewhat limited, this study's second part examines relevant texts from the Book of Psalms. Three types of divine wrath can be distinguished: (1) response to human guilt, (2) reaction against the behaviour of enemies, which implicates help for the suffering, and (3) God's anger as an interpretament of incomprehensible suffering.

In a third part, these results are assessed in the context of the whole OT and Ancient Near Eastern texts. While the larger picture confirms the three types, response to the violation of the sacred can be adduced as a fourth motive.

The book ends with a theological proposition: to understand God's wrath as an aspect of His justice. Viewed in this way, anger does not contradict God's love and grace, but His pity. As such, it may be understood as an aspect of hope, insofar that it allows to incomprehensible suffering in relation to God as a just judge – a view which allowed OT authors to interpret suffering and especially the suffering of Israel during the exile.